Das
Princip des Protestantismus.

Mit besonderer Berücksichtigung
der
neuesten hierüber geführten Verhandlungen.

Von
Dr. Daniel Schenkel,
ord. Professor der Theologie, Direktor des evangelisch-protestantischen Predigerseminars und erstem Universitätsprediger in Heidelberg.

Schlußabhandlung zu der Schrift des Verfassers über das „Wesen des Protestantismus“.

Schaffhausen 1852.
Druck und Verlag der Brodtmann'schen Buchhandlung.

Vorwort.

Vielleicht in keinem Zeitpunkte seit den letzten hundert Jahren war es so wichtig als in dem gegenwärtigen, daß der Protestantismus zum vollen Verständnisse seines Wesens und zur klaren Einsicht in sein Princip gelange. Wohl ist es als ein fast instinktartiger Trieb zu betrachten, daß gerade in der letzten Zeit so viele tüchtige Kräfte innerhalb der protestantischen Wissenschaft und Kirche sich mit der principiellen Ergründung des Protestantismus beschäftigten; daß von allen Seiten Beiträge zur Beantwortung der Frage: „was der Protestantismus denn eigentlich seinem tiefsten und innersten Wesen und Principe nach sei," geliefert wurden. Von solchen streng gehaltenen Untersuchungen wird hoffentlich auch in Zukunft das Verwerfungsurtheil derer nicht abschrecken, welche die Resultate derselben für „geistreich sein sollende" Fiktionen erklären, und geistreicher zu sein glauben, wenn sie die confessionellen Differenzen aus „in dem Gegenstande liegenden Polaritäten" herleiten. Der Verfasser dieser Blätter hat sein größeres, nunmehr vollendetes Werk über das **„Wesen des Protestantismus"** vor zehn Jahren in keiner andern Absicht unternommen, als um einen bescheidenen Beitrag zu dieser großen theologischen Frage über Wesen und Princip des Protestantismus abzugeben. In der hiemit erscheinenden Schlußabhandlung zu seinem Werke, welche eine Zusammenfassung der in demselben gewonnenen Resultate enthält, hat er es besonders noch für seine Pflicht gehalten, die verdienstvollen Forschungen Anderer einer nähern Beleuchtung zu unterstellen, und sie mit dem Ergebnisse seiner eigenen Untersuchung zu vergleichen. Dem

aufmerksamen Leser wird nicht entgehen, in welchem schönen innern Zusammenhang die neuern Forschungen zu einander stehen, wie sich dieselben wechselsweise ergänzen, fördern, bestätigen und auch berichtigen.

Wie wichtig wäre es doch in diesem Augenblicke, wenn die verschiedenen confessionellen Richtungen innerhalb der evangelischen Kirche zu der Ueberzeugung gelangen könnten, welche der Verfasser für eines der wichtigsten Ergebnisse besonders seiner Untersuchungen hält, daß es für unsere Kirche nur ein Grundprincip giebt, daß in diesem die Union der verschiedenen protestantischen Bekenntnisse ursprünglich, wenn auch nur keimartig schon wurzelt und daß jede Abweichung von der evangelischen Union zugleich eine Abweichung vom Principe des Protestantismus selbst ist. Wie erfreulich wäre es doch, wenn endlich einmal die verschiedenen Vertreter des evangelischen Bekenntnisses einsehen möchten, daß nur Einigung sie stark macht, und daß ihre kleinlichen Spaltungen, welche eben so unweise als unchristlich sind, einzig und allein der angemaßten Gewaltherrschaft Roms zu gut kommen, welches gegenwärtig die ganze evangelische Christenheit mit einer erneuerten thatsächlichen Reaktion seiner im Principe noch nie aufgegebenen hierarchischen Ansprüche und schriftwidrigen Einrichtungen bedroht.

Daß das größere Werk des Verfassers, so wie auch diese Schlußabhandlung desselben zur Stärkung und Erhebung des evangelisch-protestantischen Geistes in dieser ohnmächtiger Erschlaffung scheinbar verfallenen Zeit wenigstens etwas beitragen möge, das erbittet er von dem Herrn der Kirche.

Heidelberg,
zur Zeit der Jesuitenmissionen in den evangelischen Staaten Deutschlands.

Der Verfasser.

Inhalt.

§. 1

Weder der Rationalismus noch der Humanismus hat das Princip des Protestantismus verstanden. Der Protestantismus ist seinem Wesen nach weder rationalistische Verstandesaufklärung, noch humanistische Menschenvergötterung. Wir sind daher entschieden verpflichtet, auf dem Grunde des geschichtlich wirklichen Protestantismus gegen alle Zumuthungen zu protestiren, welche die rationalistische oder die humanistische Auffassung des Protestantismus als die ächte geltend machen wollen.

Wenn der neuere Rationalismus den Protestantismus als die Religion der Vernünftigkeit bezeichnet, zu gleicher Zeit freilich auch eingeräumt hat, daß die Reformatoren noch kein rechtes Bewußtsein von ihrer Aufgabe, das vernünftige Christenthum in der Welt ein- und durchzuführen gehabt haben [1]), weshalb wir nunmehr das nachzuholen hätten, was vor dreihundert Jahren nur halb gethan oder versäumt worden ist: so ist uns auf dem mühsamen Wege unserer bisherigen Forschungen nichts begegnet, was für die Richtigkeit dieser Ansicht auch nur von fern entscheidend geworden wäre. Wohl fiele es auch Bretschneidern schwer, die Stellen aufzuweisen, nach welchen, wie er sagt, Luther „von den stärksten Anwandlungen des Rationalismus" beunruhigt worden sein soll [2]). Wir werden nicht bestreiten, daß die wissenschaftlichen Leistungen des fünfzehnten Jahrhunderts, der Spott der wohlunterrichteten den römischen Aberglauben bewitzelnden und verhöhnenden Literaten, die tüchtigen Sprachkenntnisse eines Reuchlin, die sarkastische Polemik eines Erasmus viel mit dazu beigetragen haben, das angefaulte Gebäude der römischen Hierarchie zu untergraben und dem Protestantismus einen Boden zu bereiten. Aber daß

[1]) Bretschneider, Theologie und Revolution, S. 117.
[2]) A. a. O., S. 119.

die Literaten, die Sprachforscher, die feinen unterrichteten Köpfe, die spitzigen und witzigen Gelehrten damals eben so wenig eine Reformation zu Stande gebracht hätten, als ihnen dies heut zu Tage gelingen würde: darüber hat die Geschichte ihr Urtheil gefällt, und die gesunde Vernunft wird uns sagen, daß man mit bloßer Vernünftigkeit noch keine Reformation macht.

Es ist uns nicht entgangen, daß Luther kein Freund der Vernunft war; wir wissen, daß er sie ein „blindes und ungeschicktes närrisches Ding" genannt hat, und daß er ihr ohne Weiteres den Vorwurf macht: in göttlichen Dingen schlafe sie und schnarche sie, sie fühle nun einmal nicht und empfinde nicht, wie Gott die Welt regiere. Wollen wir auch nicht loben, daß er sie eine „Verführerin", „des Teufels Braut" und des „Teufels Hure" schilt, so können wir doch auch nicht tadeln, daß er mit kräftigen Ausdrücken dasjenige zurückweist, was, wenn es wirklich zum Principe des Protestantismus erklärt worden wäre, diesen um seinen religiösen und christlichen Charakter gebracht hätte [1]. Hat Luther auch vielleicht die gröbsten Ausdrücke gegen die Vernunft gebraucht; so haben die übrigen Reformatoren sich doch nicht weniger entschieden gegen jede principielle Anerkennung derselben als göttlicher Heilsquelle ausgesprochen. Auch Melanthon will von keiner „Anbequemung an die Vernunft" etwas wissen. Auch Zwingli verlangt, daß der Mensch in göttlichen Dingen „seinen eigenen Verstand liegen lasse", und Calvin will nur dem Menschen ein Urtheil in denselben zugestehen, der sich von seiner natürlichen Anschauungsweise völlig losgemacht habe [2]. Die Vernunft ist und bleibt den Reformatoren „das dunkle und grobe Licht der Natur", das übernatürliche Dinge nicht zu beleuchten, aber wohl darüber, wie man „Kühe melken oder Pferde zäumen soll", allerdings die beste Auskunft zu geben vermag.

Hat aber, kann man freilich sagen, der Protestantismus nicht vielleicht von Anfang an darin geirrt, daß er die Vernunft so geringschätzig behandelt; und haben die Reformatoren damit nicht das Princip verläugnet, dessen sie sich doch im Grunde zuerst im Kampfe wider die römische Kirche bedient haben? Es frägt sich allerdings zunächst, was dieselben unter dem Begriffe „Vernunft" sich eigentlich gedacht haben. Wir werden gern einräumen, daß es auch eine gotterleuchtete, wiedergeborne Vernunft des Men-

---

[1]) S. Wesen des Protestantismus, I., S. 101 f.

[2]) Der sensu naturali evacuatus sei (Wesen des Protestantismus I., a. a. O.).

schen gibt, und daß diese als Organ des h. Geistes auch ein Urtheil in den göttlichen Dingen besitzt. Das hätten jedoch auch die Reformatoren nicht bestritten, wenn man sie darüber befragt hätte. Sie verstehen unter Vernunft das natürliche Erkenntnißvermögen des vom heil. Geiste noch unerleuchteten und unwiedergebornen Menschen. Wenn sie der Vernunft jegliches endgültige Urtheil in göttlichen Dingen absprechen, so wollen sie damit eigentlich nichts Anderes sagen, als daß das Heil nicht aus dem Menschen selbst entspringe, daß der Mensch nicht durch sich selbst selig werden könne. Es liegt darin überhaupt die Anerkennung, welche seit Schleiermacher unter den theologischen Stimmführern des Protestantismus fast allgemein geworden ist, daß die Religion kein Erzeugniß des menschlichen Denkens ist, und daß der Mensch in seinem noch unwiedergebornen Zustande für das Verständniß des Göttlichen kein entsprechendes Organ in sich hat. Hätte der Protestantismus das Umgekehrte jemals zugegeben, so hätte er gerade diejenige Theorie zum Principe seines eigenen Wesens gemacht, die ihm unter allen Theorien am meisten zuwider war, den Pelagianismus.

Der Rationalismus ist eben darum als eine Abirrung von dem ächten Protestantismus zu betrachten, weil er seinem Grundtriebe nach pelagianisch ist. „Der Mensch hat das Göttliche von Natur in sich; es fehlt ihm von Natur an ausreichenden Kräften, die ihm anhängende Mangelhaftigkeit zu verbessern, nicht; es ist ihm möglich, mit einiger Anstrengung sich selbst zu helfen und zu heilen; er muß nur sein eigentliches Wesen recht verstehen, entwickeln, bilden, ausprägen, zurechtlegen — und alles Uebrige wird sich von selbst geben": das ist die Grundansicht des Rationalismus. Indem der Rationalismns den Begriff der Sünde abschwächt, schwächt er zugleich den der Erlösung ab; indem er den Menschen nach seinem natürlich-menschlichen Wesen für gut hält, bedarf derselbe auch keines übernatürlich-göttlichen Wesens, das ihn erst gut machte. So ist ihm auch Christus im Grunde nur der vernünftigste, beste Mensch, dem wir es nachthun sollen, und auch nachthun können.

Gewiß sind wir nicht zu hart, wenn wir dem Rationalismus den Vorwurf machen, daß er das christologische Element im Protestantismus abgeschwächt, und ein moral-gesetzliches an dessen Stelle geltend gemacht hat. Der Rationalismus fordert von dem Menschen, daß er gut,

sittlich, möglichst vollkommen sei. In so fern ist er gesetzlich. Dabei fehlt ihm aber zugleich der Ernst der tiefen Sündenerkenntniß; die Anerkennung der auf dem Gewissen lastenden Schuld; das Bewußtsein der Strafwürdigkeit und Verdammniß. Er nimmt es leicht mit der Tugend, wenn er sie auch verlangt. Unter allen Umständen hängt es von dem Menschen selbst ab, tugendhaft zu sein oder nicht. Einer Lösung des zwischen Gott und dem Menschen gesetzten Zwiespaltes — der Versöhnung; einer Tilgung der das Gewissen bedrückenden Schuld — der Sündenvergebung; einer Erneuerung der Persönlichkeit in ihrem innersten geistigen Sein und Leben — der Wiedergeburt; einer fortgesetzten Reinigung von allen noch fortwirkenden, störenden und hemmenden Einflüssen der Sündhaftigkeit — der Heiligung: alles dessen bedarf er nicht, und darum auch nicht eines Heilandes, der alles das auf dem Wege der Heilsoffenbarung und der Gnadenmittheilung ohne eigenes menschliches Verdienst bewirkt.

Diese Consequenzen hätten die Reformatoren alle zugegeben, wenn sie die Vernunft, d. h. das natürlich-menschliche Erkenntnißvermögen zum Principe des Protestantismus gemacht hätten. Der Protestantismus hätte in diesem Falle von vorn herein auf alle kirchenbildende Kraft verzichtet, und das Schauspiel der „freien Gemeinden" wäre der schadenfrohen römischen Klerisei schon vor dreihundert Jahren gewährt worden, ohne Zweifel mit derselben innern Ohnmacht und derselben äußern Erfolglosigkeit wie heute.

Allein ist denn nicht gerade das ein Grundirrthum des Protestantismus, daß er die menschliche Selbstständigkeit in religiösen Dingen viel zu wenig anerkannt hat? Ist denn wirklich der Mensch von Natur so ganz entleert von Gotteserkenntniß und alles höheren Lichtes so ganz beraubt, wie die Reformatoren vorauszusetzen scheinen?

Daß die Reformatoren zu weit gegangen sind, wenn sie dem Menschen auch die religiöse Empfänglichkeit abzusprechen sich nicht scheuen: das ist nicht zu bestreiten. Die Erlösungsthatsache ist nicht denkbar ohne ein Erlösungsbedürfniß. Allein das Zugeständniß, daß unsere Väter im Gegensatze gegen den Pelagianismus allzuweit sich haben fortreißen lassen, ist ja nur ein neuer Beleg für die Richtigkeit unsers Satzes, daß der Protestantismus ein durchaus anti-pelagianisches und anti-rationalistisches Princip hat. Um dem Pelagianismus auch nicht das Geringste einräumen

zu müssen, um jede Möglichkeit, demselben Eingang zu verschaffen, gleich im Keime zu ersticken, haben die Reformatoren lieber auf alle Anerkennung der sittlichen Freiheit des menschlichen Geistes verzichtet, haben sie es vorgezogen, den Menschen mit dem unvernünftigen Stocke und Steine zu vergleichen, als seiner Vernunft wesentliche Göttlichkeit zuzuschreiben. Es ist die volle Energie des antipelagianischen protestantischen Princips, welche in den Reformatoren gegen allen Selbstvergötterungstrieb der menschlichen Subjektivität reagirt, welche allen menschlichen Hochmuth und subjektiven Dünkel erbarmungslos zu Boden schlägt, und den Menschen lieber vernichtet als vergottet.

Der Rationalismus gibt sich daher vergebens Mühe, sich als den ächten Protestantismus ausweisen zu wollen; er hat in diesem keine lebendigen Wurzeln, und ist deßhalb auch nicht als eine ächte Frucht desselben anzusehen.

Und doch hat man in unserer Zeit den Rationalismus noch überboten, und die Behauptung aufgestellt, daß der ächte Protestantismus eigentlich gar nichts anderes als Humanismus und Naturalismus sei. Es ist in der That eine seltsame Erscheinung, daß derselbe edle deutsche Volksstamm, aus dem Luther und Melanthon hervorgegangen sind, auch die Träger der modernen Gottlosigkeit und Religionsverachtung hat hervorbringen müssen. Nachdem während einer Zeitdauer von hundert Jahren das biblische Christenthum langsam untergraben und der Unglaube durch die Schleusen der Literatur in das gesammte Volksleben eingedrungen war, durfte es nicht mehr auffallen, wenn Strauß in seinem Leben Jesu die Persönlichkeit Christi in ein Nebelgebilde auflöste und das Jenseits den letzten Feind nannte, den die „spekulative Kritik“ zu bekämpfen und wo möglich zu überwinden habe [1]). So wollte man jenen Protestantismus, der alles falsche Menschenthum vom Throne gestoßen und den Gottmenschen Jesum Christum als alleinigen Herrn darauf gesetzt hatte, der vornämlich dagegen protestirt hatte, daß der Mensch sein eigenes Wesen als Grund

[1]) Christl. Glaubenslehre, Bd. II., S. 739.

seines Heils setze, in einen solchen verwandeln, der jede göttliche Vermittlung als eine „angebliche" zurückweist, und in dem der menschliche Geist „nur mit sich selbst zu thun haben will [1])". Diesen Fortschritt im Protestiren hat nämlich Strauß dem berüchtigten L. Feuerbach zu verdanken, dem er nachrühmt, „das Tüpflein auf sein i gemacht zu haben."

Wir kennen die Grundansicht Feuerbachs, die er in seinem „Wesen des Christenthums", besonders auch in seinen neulich erschienenen „Vorlesungen über das Wesen der Religion" mit der frechen Unverschämtheit eines frivolen Gottesläugners vor aller Welt dargelegt hat. Die „Natur", das „Leben der Natur" ist ihm der ursprüngliche Gott: es ist der platteste und seelenloseste Naturalismus, zu dem er sich jetzt bekennt, nachdem er früher doch wenigstens noch den Schein des Humanismus zu retten gesucht hatte [2]). Man könnte diesen Atheismus seiner eigenen innern Verödung ruhig überlassen, wenn nicht Feuerbach durch die Behauptung, daß derselbe die wahre Consequenz des Protestantismus sei, einem absichtlich in unserer Zeit verbreiteten Vorurtheile einen Stützpunkt gewährte, wornach der Protestantismus als seinem Wesen nach freigeisterisch und folgerichtig zum Atheismus führend, dargestellt wird. Je mehr das Princip des Protestantismus in unserer Zeit verkannt und selbst verlästert wird, desto angelegentlichere Pflicht ist es, eine so häßliche Anklage mit gerechtem Unwillen zurückzuweisen, und die Schmach von uns Protestanten abzuwälzen, daß unser Religionsprincip auch nur das Geringste mit dem atheistischen Naturalismus eines Feuerbach gemein haben könne.

Feuerbach hat in der That in einem Nachtrage zu seinem „Wesen des Christenthums" die Behauptung aufgestellt, der Protestantismus habe sich zwar im Glauben „noch auf den übernatürlichen Standpunkt des Christenthums, in der Praxis und Moral dagegen auf den vorchristlichen, adamitischen, heidnischen oder natürlichen zurückversetzt [3])". Auf dem Standpunkte der Moral negire der Protestantismus in Folge seines praktisch sinnlichen Verstandes, also aus eigener Macht und Kraft, den christlichen Supranaturalismus; das Christenthum bestehe für ihn nur

---

[1]) Vgl. D. Fr. Strauß, Christian Märklein. Ein Lebens- und Charakterbild aus der Gegenwart 1851.

[2]) Vorlesungen über das Wesen der Religion, S. 401 f.

[3]) Wesen des Christenthums, S. 501 f.

im Glauben, nicht im Rechte, nicht in der Moral, nicht im Staate; kurz, der Protestantismus sei „die praktische Negation des Christenthums und die praktische Position des natürlichen Menschen". In dieser Beziehung rühmt Feuerbach den consequenten Supranaturalismus der römischen Kirche, neben dem sich der inconsequente und halbe des Protestantismus nur schlecht ausnehme. Im Himmel erst, sagt er, hört der weltliche Standpunkt des Protestantismus auf, während der Katholicismus was er im Himmel regiert auch auf Erden regiert. Er bezeichnet mithin den Protestantismus als den „Widerspruch zwischen Glauben und Leben", der im Grunde die „illegitime, praktische Negation des Christenthums zum Gesetze und zur Norm des Lebens gemacht habe". Dieser Widerspruch ist nach Feuerbach Wesen und Princip des Protestantismus und derselbe mithin nichts Anderes als ein versteckter Feuerbachianismus, den die gottlosen Reformatoren vor dreihundert Jahren gleichsam eingeschmuggelt haben.

Die Anthropologie ist bekanntlich nach Feuerbach das eigentliche Geheimniß der protestantischen Theologie, welches Geheimniß sich in der entschieden menschlichen, „von und für Fleisch und Blut gemachten" protestantischen Moral enthüllen soll. Im Katholicismus ist der Mensch für Gott, im Protestantismus Gott für den Menschen. Aus dieser Relativität Gottes zum Menschen habe der Protestantismus das wahre Resultat gezogen: die Absolutheit des Menschen (der Natur). Daß in der Theorie der Protestantismus noch den alten Supranaturalismus festgehalten, ist nur als Schwäche zu erklären, indem er nur gewagt hat, das menschliche Fleisch, aber nicht die menschliche Vernunft zu emanzipiren. Feuerbach hat nun endlich auch die letztere noch emanzipirt; er erst hat das außermenschliche, übernatürliche, widerwärtige Wesen Gottes auf das natürliche, immanente, eingeborene Wesen des Menschen reduzirt; er erst hat somit den principiellen Selbstbefreiungsprozeß des Protestantismus vollzogen, den die armen, blinden Reformatoren noch nicht zu vollziehen gewagt hatten.

Es bedarf desjenigen Grads von religiöser Unwissenheit und anmaßendem Philosophendünkel, welcher Feuerbach vor allen Philosophen der Gegenwart auszeichnet, um mit kecker Stirne und der Miene, Unwiderlegliches gesagt und das Princip des Protestantismus für alle Zeiten ent-

hüllt zu haben, dergleichen Dinge vorzutragen. Nichts destoweniger werden diejenigen, welche in diesen Tagen entschiedener als je behaupten, daß nur mit der Rückkehr zum römischen Katholicismus der Sieg über die ungläubige Philosophie unserer Zeit errungen werden könne und daß der Protestantismus den Stachel des Scepticismus in sich trage, frohlocken und sich freuen, wenn Feuerbach ihnen so vollkommen beistimmt, wenn er nur den römischen Katholicismus consequent nennt und den Protestantismus einer gottlosen Moral trotz seines Gottesglaubens anklagt.

Allein worin besteht denn diese „natürliche und fleischliche" Moral des Protestantismus? Etwa darin, daß er sich der unnatürlichen Moral und der die Fleischeslust mehr reizenden als bewältigenden Askese der römischen Kirche widersetzt hat? Wir wollen nicht hoffen, daß Feuerbach die Einsprache, welche der Protestantismus gegen die Cölibatsgesetze gemacht, oder die größere Milde, die er in Bezug auf die Ehescheidung hat eintreten lassen, für ein Zurücksinken in Naturalismus erklären will. Der Protestantismus hat das Cölibat aufgehoben, theils weil er einsah, daß es zu nur allzunatürlichen Fleischessünden führe und den geistlichen Stand demoralisire, theils weil er die Ehe für ein heiliges und göttliches Institut (in einem sehr supranaturalistischen Sinne) hielt und jede Gefährdung der Heiligkeit ehlicher Verhältnisse für eine Gefährdung der sittlichen Grundlagen des öffentlichen Lebens selbst ansah. Bei nur einiger Kenntniß der Kirchengeschichte oder nur einiger Wahrheitsliebe müßte Feuerbach wissen, daß der Protestantismus der wilden Lüderlichkeit des natürlichen Menschen, die vor der Reformation in schrankenloser Zügellosigkeit besonders in den Städten sich hervorgethan hatte, überall entschieden entgegengetreten; daß alle alt-protestantischen Kirchenordnungen von einem rigoristisch-sittlichen Geiste beseelt sind; daß Unzucht, Spiel, Luxus, Fressen, Saufen, unehrbare Vergnügungen innerhalb protestantischer Staatsgebiete streng bestraft worden sind, während die römische Kirche sie geduldet hatte; daß die reformirte Kirche von Genf ein Muster sittlicher Strenge bis auf die neueste Zeit geblieben ist und ihren rigoristischen Charakter erst in Folge des Eindringens römischer und libertinischer Elemente dort neustens abgelegt hat. Aber ein Philosoph, der alle seine Resultate aus der fixen Idee, daß die Natur Gott sei, herausconstruirt; der sich selbst für den Gottmenschen und daher folgerichtig für ein allwissendes, allmächtiges, allgegenwärtiges u. s. w. Naturexemplar hält, braucht natürlich um solche Kleinig-

keiten, wie geschichtliche Thatsachen sind, sich im Mindesten nicht zu bekümmern, und hätte auch sehr Unrecht, wenn er seine kostbare Zeit, die er zur Verbreitung seiner atheistischen Grundsätze und seiner adamitischen Moralprincipien nöthig hat, in geringfügigem Detail historischer Studien verschwenden würde. Liebt es ja überhaupt der natürliche Mensch, der nach Feuerbach allein zu existiren berechtigt ist, viel mehr, oberflächliche Thesen und glänzende Antithesen aufzustellen, um mit diesen Unwissende zu blenden, als mit einer Anstrengung, die „übernatürliche" Kräfte des Fleißes erforderte, und mit gewissenhafter Forschertreue in das Wesen der Dinge selbst einzudringen.

Und leider hat ja nicht nur der Philosoph, sondern auch der Historiker (Karl Hagen in „seinem Geiste der Reformation und seine Gegensätze") nur den Luther gefeiert, der ihm als ein Wiederhersteller des Naturalismus erschien, und ein Pseudotheologe der neuern Zeit hat ebenfalls nur für den Luther Sympathieen ausgesprochen, der die Decretalen und das kanonische Recht verbrannt hat [1]). Was sollen wir aber von dem Dichter halten, der den Protestantismus als religiöses Princip völlig verwirft, und nur von einer socialistischen Umwandlung aller staatlichen Verhältnisse das Heil der Zukunft sehnsüchtig erwartet? „Man entferne den Zorn, ruft der gute Mann voll bittern Zorns auf die unschuldige innere Mission aus, die ihm als religiöse Reaktion des Aufopferungstriebes gegen den genussesüchtigen Humanismus der Selbstsucht widerwärtig und verdächtig ist, man entferne den Zorn aus unserm Blute, den Mißmuth aus unserer Stimmung, die Verzweiflung aus unserer Hoffnung (sic!), und wir werden Auge und Ohr für das Kleinste in der Gesellschaft haben und jedes fremde Leid, um des uns lieb gewordenen Staates willen (!) wie unser eigenes betrachten" [2]). Für einmal, versichert derselbe, fehle ihm allerdings „der Trieb, die Kranken und die Armen aufzusuchen", wie es denn ohne Zweifel bequemer ist für Honorar Dramen zu schreiben, in denen die Armennoth, die man nur vom Hörensagen kennt, mit gräßlichen Farben geschildert ist, als in die Hütten des Elends selbst hinabzusteigen und mit Aufopferung von Vermögen, Kraft, Gesundheit und Leben die hülflose Lage seiner Mitmenschen zu verbessern.

---

[1]) Rupp in Königsberg.

[2]) C. Gutzkow im deutschen Museum, 1851, I, S. 25 f.

Nichtsdestoweniger sind wir weit entfernt, solchen Gegnern des aufopferungstreuen Christenthums und seiner praktisch lebendigen Organe im Geringsten zumuthen zu wollen, daß sie auch nur eine ihrer vergänglichen Weltfreuden, auch nur einen ihrer flüchtigen Sinnengenüsse im Interesse der leidenden Menschheit opfern möchten; wir wollen sie weder um ihren ohnmächtigen Zorn, noch um ihren hypochondrischen Mißmuth, noch endlich um ihre weltschmerztrunkene Verzweiflung bringen, die als Theatereffekt sich ja immer noch erträglich genug ausnimmt. Nur sollen sie nicht behaupten wollen, daß sie die wahren Jünger Luthers, die Träger des ächten Protestantismus, die Protestanten der Zukunft seien. Mit solchen Ausgeburten des modernen Philosophen- und Literatenthums hat der Protestantismus auch nicht das Mindeste gemein. Es ist kein Funke von Blutsverwandtschaft zwischen beiden. Der Protestantismus ist seinem innersten Wesen nach tiefreligiös und sittlich; er weiß von jener bequemen socialistischen Sophistik, wornach der Staat zuerst gut sein muß, ehe der Einzelne gut sein kann, nicht nur nichts, sondern er lehrt das gerade Gegentheil hievon. Er hat damit angefangen, den Einzelnen religiös und sittlich zu erneuern und zu verbessern; er hat es der allmäligen freien Entwicklung des guten Princips überlassen, von den Individuen aus auch die öffentlichen Zustände zu durchdringen, und die Gemeinschaft zu verjüngen und zu heiligen.

Daß der Rationalismus und der Humanismus das ächte Princip des Protestantismus nicht in sich tragen, sondern nur Abarten desselben sind: das hat die Entwicklungsgeschichte des Protestantismus übrigens bis auf den heutigen Tag deutlich genug bewiesen. Was ist aus den Systemen der Oppositionsmänner geworden, die von Sebastian Franck, Ochino, Servet an bis auf unsere Zeit den wahren Protestantismus dem falschen entgegenzusetzen behaupteten? Sie haben zwar nie aufgehört ein wohlthätiges Salz im Gährungsprozesse der Dogmenbildung zu sein; aber eine eigenthümliche Dogmatik, ein auch nur einigermaßen befriedigendes Lehrgebäude hervorzubringen, oder gar die rechtgläubige Dogmatik zu verdrängen: dazu haben ihre Kräfte nicht im Mindesten hingereicht. Nur da, wo der Protestantismus so weit ging, alle rationelle Kritik auf dem religiösen Gebiete zu verwerfen, und alle menschliche Freiheit für Illusion zu erklären (wofür die Dogmengeschichte leider Zeugnisse aufzuweisen hat): nur da hat der

Rationalismus wie der Humanismus eine negative Berechtigung, aber nicht als Princip, sondern als Correktiv gehabt. Denn so wie dieselben Princip selbst werden wollen, so läuft auch der Protestantismus augenblicklich Gefahr, um seinen wesentlichen Inhalt gebracht und seiner welthistorischen religiös-sittlichen Bestimmung beraubt zu werden: — eine Gefahr, die so groß ist, daß wir gegen die Anmaßung sowohl des Rationalismus als des Humanismus, Princip des Protestantismus sein zu wollen, nicht genug protestiren können, und besonders in unserer Zeit für das ächte Princip des Protestantismus mit aller Entschiedenheit unserer Ueberzeugung einzustehen, uns mehr als je aufgefordert fühlen müssen.

---

§. 2.

Princip des Protestantismus ist weder das sogenannt formale der heiligen Schrift, noch das sogenannt materiale der Rechtfertigung durch den Glauben, noch ist es die Zusammenfassung dieser beiden. Es kann überhaupt nur ein wirkliches, tiefstes Princip des Protestantismus geben, aus welchem heraus die Gesammterscheinung desselben begreiflich werden muß. Dieses eine Princip ist weder einseitig theologischer, noch einseitig anthropologischer Natur, sondern es ist ein theanthropologisches, d. h. es liegt ihm die Idee der Wiederherstellung der Menschheit durch den Glauben an Jesum Christum, den Gottmenschen, zu einer sittlich vollendeten Lebensgemeinschaft mit Gott zu Grunde. — Von diesem Principe aus sind die höchst lehrreichen Versuche Dorners, Baurs, Hundeshagens, Rothes, Klees, Thierschs, das Princip des Protestantismus auszumitteln, zu beurtheilen und als ebensoviele verdankenswerthe Beiträge zur Lösung der Frage (wenn auch nicht als die wirkliche Lösung) zu betrachten.

Schon vor zehn Jahren, als der Verfasser dieser Schrift die erste Hand an sein größeres Werk anlegte, sprach Dr. Dorner das Wort aus, daß „nicht Friede werden könne, bis die Principienfrage unserer Kirche gelöst sei" [1]. Er selbst hat in seiner unten angeführten Abhandlung wesentlich zur Lösung derselben beigetragen, wenn er diese auch noch nicht wirklich gebracht hat. Vor Allem ist zu bedauern, daß man sich je der verwirrenden Bezeichnungen „formales" und „materiales" Princip des Protestantismus bedient, und daß es bis auf die neueste Zeit keinen Anschein hat, als ob man sich dieser unglücklichen Ausdrucksweise endlich entledigen wollte. Denn eine so unwiderstehliche Macht übt die Gewohnheit und das Beispiel auch auf die tüchtigsten Forscher aus, daß Dorner, obwohl er „das Mißverständliche und Unbequeme" jener Bezeichnungen vollkommen fühlt und nachweist, es doch nicht wagt, von dem Herkommen sich loszusagen, wodurch es ihm denn auch unmöglich geworden ist, in dieser Principienfrage eine durchgreifende Wendung herbeizuführen [2].

Zunächst ist keinem Zweifel unterworfen, daß die Bibel nicht das eigentliche Princip des Protestantismus sein kann. Wir haben sowohl von der alten biblisch-kirchlichen Orthodoxie, als von dem neuen biblisch sein wollenden Rationalismus lernen können, daß, sobald die Bibel zum eigentlichen Principe in unserer Kirche gemacht wird, ein Rückfall in eine Gesetzes- oder Vernunft-Hierarchie die unvermeidliche Folge davon ist [3]. Das ausschließliche Schriftprincip wird daher auch nur noch von überspannten Eiferern oder denk- und gewissensmüden Schwachen, die einer absoluten äußern Autorität bedürfen, geltend gemacht; im Allgemeinen scheint man über die Unzuläßigkeit desselben wenigstens stillschweigend einverstanden. Viel wichtiger ist jetzt die Frage, was für ein Verhältniß zwischen dem sogenannten formalen, und dem sogenannten materialen Principe in

---

[1]) Das Princip unserer Kirche nach dem innern Verhältniß seiner zwei Seiten, S. 3.

[2]) Vgl. besonders a. a. O., S. 71 ff. Auch der geistvolle Verfasser der „Reden über die Zukunft der evangelischen Kirche" ist noch ganz in der Voraussetzung befangen, daß ohne Real- und Formalprincip sich eine evangelische Kirche nicht denken lasse (vgl. die vierte und fünfte Rede und S. 469 seiner Schrift, 2te Auflage). Es ist auffallend, daß dieser sonst so kühne Kritiker die Ueberlieferung in dieser Beziehung so gar nicht anzutasten gewagt hat.

[3]) Vgl. das von Dorner hierüber in erledigender Weise Gesagte, a. a. O., S. 10 ff.

unserer Kirche bestehe, oder wie sich zur Lehre von der Autorität der h. Schrift die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben verhalte?

Auch davon hat man sich nämlich überzeugt, daß die Rechtfertigungslehre nicht ausschließliches Princip unserer Kirche sein könne, und Dorner hat es in dieser Beziehung in Folge seiner Auseinandersetzung uns möglich gemacht, nähere Erörterungen zu unterlassen [1]). Dagegen hat nun Dorner (und im Anschlusse an ihn in neuerer Zeit Martensen) das Princip des Protestantismus in einer Zusammenfassung jener beiden sich gegenseitig bedingenden angeblichen Principien zu finden geglaubt, und diesem Gedanken müssen wir schon deshalb Aufmerksamkeit schenken, weil er der Wahrheit um einen guten Schritt näher gekommen ist als die früheren Versuche.

Der Grundgedanke Dorners ist der, daß das materiale Princip des Protestantismus das „innere Dasein der Wahrheit, ihre lebendige Existenz und Gegenwart im Geiste", d. h. aussagen müsse, daß der Geist die Wahrheit wirklich als solche erkannt und innere Gewißheit von ihr habe. Die Wahrheit muß mithin aufgehört haben, etwas bloß Aeußeres und Fremdes für den Geist zu sein. Auf diesem freien, geistig angeeigneten und selbstbewußten Glauben der Wahrheit beruht das Princip des Protestantismus. Im Grunde ist dieses Princip kein anderes als dasjenige der freien christlichen Persönlichkeit, die in dem dreieinigen Gott ruht und Gott in ihr.

Von diesem Standpunkte aus wirft nun Dorner die Frage auf, ob ein solches materiales Princip sich nicht selbst genüge, ohne einer weitern Ergänzung noch irgend zu bedürfen? Das heißt wohl so viel: ob die Schrift als formales Princip von hier aus nicht ihre Bedeutung verliere? Dorner hat unwiderleglich nachgewiesen, daß das Christenthum nicht nur eine ideale, sondern auch eine reale, historische Seite hat; daß beide Seiten in Christo, der die Einheit des Historischen und Idealen ist, repräsentirt sind, und daß, um zum Glauben an das historische Moment in Christo zu kommen, wir der Schrift bedürfen, ja auch als Wiedergeborne immer wieder auf das in der Schrift treu bewahrte Bild Christi zurückgehen müssen; womit er freilich zugibt, die objektive bleibende Bedeutung der

---

[1]) A. a. O., S. 6 f.

Schrift dem Glauben gegenüber noch nicht erwiesen zu haben. Aus diesem Grunde fühlt er sich, um die vorgesetzte Aufgabe zu lösen, auch gedrungen, wo möglich in der freien christlichen Persönlichkeit selbst den Punkt nachzuweisen, der diese mit der Schrift (dem formalen Principe) bleibend zusammenschließt. Der Zusammenhang des materialen Princips mit dem formalen ist nach Dorner auf jeder Stufe ein unauflöslicher, wenn auch je nach der Beschaffenheit des formalen Princips auf jeder Stufe etwas anders bestimmt.

Scheint nun hiernach Dornern Alles daran zu liegen, die Schrift als formales Princip wirklich in Geltung zu erhalten, so muß es jedoch auffallen, wenn unumwunden von ihm zugestanden wird, daß der christliche Glaube anfänglich gewesen sei „ohne schriftliche Verzeichnung" [1]). Das wesentlich Formale — und das ist eben die Verfassung des Wortes Gottes in inspirirter Schriftform — ist mithin nach Dorner für das Princip des Protestantismus nicht wesentlich, da es wirklich eine Zeit gegeben hat, in welcher die ganze Fülle der christlichen Wahrheit ausgegossen war, ohne daß auch nur etwas von dieser Fülle in der Form der schriftlichen Aufzeichnung sich veräußerlicht hatte. Deßhalb hält denn auch Dorner an dem formalen Principe nicht mehr als das Substantielle seiner Form, d. h. das fest, daß eine treue dem Glauben objektive Darstellung des Christenthums stets vorhanden sein und vom Glauben selbst verlangt werden müsse. Habe doch das (natürliche) Selbstbewußtsein nur dadurch Bestand und Wahrheit, daß das, wovon es sich unterschieden und befreit habe, auch als ein Gegenüberstehendes, Objektives anerkannt werde. Dadurch werde es möglich, daß das Selbstbewußtsein mit der Objektivität als einem relativ-selbstständigen Sein sich wieder zusammen- und für dasselbe aufschließe, wie es zuvor, um sich zu haben, sich mit sich selbst habe zusammenschließen müssen. Das Selbstbewußtsein, aller gegenüberstehenden Objektivität beraubt, würde zuletzt in einen dämmernden Zustand zurücksinken. So verhalte es sich auch mit dem höhern Selbstbewußtsein, dem der christlichen Persönlichkeit, welches diese im Glauben an Christum gewinne. Der Glaube könne und dürfe nie alle christliche Objektivität in sich zehren (müßte er ja in diesem Falle den objektiven Christus in sich

---

[1]) A. a. O., S. 35.

zehren); die christliche Objektivität müsse ein nothwendiger Widerhalt des christlichen Selbstbewußtseins sein und nur in der fortgehenden Spannung beider Momente erhalte sich das christliche Selbstbewußtsein [1]).

In allem dem werden wir Dornern gern und willig beipflichten. Er hat volles Recht zu sagen, der freudige, seiner selbst gewisse Glaube bestehe nicht unverkümmert, so lange noch die Möglichkeit ihn stören könne, sein Christenthum sei nur ihm subjektiv angehörig, d. h. subjektives Meinen und Einbildung. Er hat Recht zu sagen, es gehöre, um seiner selbst gewiß und sicher zu sein und zu bleiben, die Gewißheit darüber dazu, mit dem objektiven Christenthum Eins zu sein; der h. Geist sei auch ein objektiver Geist. Allein, wenn nun Dorner hieraus erwiesen haben will: das materiale Princip verlange fortwährend auch ein formales Princip: so will es uns vielmehr scheinen: er habe erwiesen, daß die Schrift formal, d. h. nach ihrer äußern formalen Erscheinung, gar nicht Princip des Protestantismus ist. Was Dorner unwiderleglich gezeigt hat, ist nur der Punkt, daß das Princip des Protestantismus nicht blos eine subjektive, sondern auch eine objektive Seite hat; aber dieses Objektive ist so wenig etwas Formales, daß wir umgekehrt die eigentlich materiale Basis des Princips darin erblicken möchten. Es ist der objektive Christus, die objektive — in der Schrift in Schriftform überlieferte — Heilsoffenbarung, auf welcher das protestantische Princip nothwendigerweise ruht, von welcher es getragen werden muß, wenn nicht der Protestantismus in den Subjektivismus einer zeitläuftigen Philosophenschule ausarten soll. Es ist also mit dem bisher von Dorner Erwiesenen nichts Anderes gezeigt, als daß der Glaube ein reales, außer ihm selbstständiges, mit ihm aber geistig vermitteltes und durch ihn frei angeeignetes Objekt haben müsse. Damit halten sich aber nicht zwei Principien als zwei Zwillingsbrüder umschlungen, die von einander weder lassen können noch wollen [2]), sondern was man bisher irriger Weise für zwei besondere Principien des Protestantismus hielt, das muß

---

[1]) A. a. O., S. 41: So weist also der Glaube durch sich selbst hinaus auf eine christliche Objektivität, die von ihm unabhängig und selbstständig, wie lebendig mit ihm zusammengeschlossen ist und die Vernichtung ihrer Selbstständigkeit wäre sein eigner Untergang.

[2]) A. a. O., S. 48.

auf die Einheit **eines** Princips zurückgeführt werden. Denn ist nicht nach der Anschauung Dorners im Protestantismus ein objektives (fälschlich formal genanntes) eben so sehr als ein subjektives (fälschlich material genanntes) Element enthalten? Das sind aber nicht zwei Principien, die sich als solche gegenseitig aufheben müßten, sondern zwei Momente eines und desselben Princips, welche Dorner sehr gut nachgewiesen hat. Nur das ist zu bedauern, daß dieser treffliche Forscher in der Aufstellung dieser zwei Principien einen „glücklichen Griff [1])" sieht, während wir einen viel glücklichern Griff darin sehen möchten, wenn die protestantische Theologie einmal zur Einsicht käme, daß sie nur **ein wirkliches Princip** hat, und daß die Mehrheit von Principien, deren sie sich bisher zu ihrem eignen Schaden erfreute, nur eine Mehrheit von Momenten jenes einen wirklichen Principes sein kann.

Das hat Dorner ohne Zweifel selbst gefühlt, wenn er immer auf die Zusammenfassung beider Principien wieder zurückkommt, ja selbst von einer höhern Einheit derselben spricht, die sich immer neu reproducire, wiewohl wir als diese höhere Einheit nicht mit Dorner den heiligen Geist anerkennen können, der freilich das Princip aller christlichen Wahrheit, aber nicht in specifischem Sinne des Protestantismus ist.

Wenn wir hiernach die Schrift nicht als (formales) Princip des Protestantismus gelten lassen können, so bedarf es gewiß kaum noch der Versicherung, daß an diesem Ergebnisse nicht irgend eine geringschätzende Zurückstellung des Schriftwortes Schuld sei. Wir wollen nur das Schriftwort nicht über das Wort, das (Joh. 1, 1) im Anfange war, setzen; denn wenn auch nach Dorner nicht das geschriebene Wort, sondern die objektive Glaubenssubstanz wesentliches Formal-Princip des Protestantismus sein soll: so würden wir es dann jedenfalls vorziehen, Christum oder die auf der Menschwerdung des Sohnes Gottes ruhenden Heilsthatsachen des Christenthums als Princip des Protestantismus anzuerkennen. Wir erkennen dagegen in voller Ueberzeugung die Schrift als „Norm für den gestifteten aber noch unvollendeten Glauben an, welche dieser in freier nicht aber gesetzlicher Weise anerkennt, bis er ins Schauen übergeht [2])". Eine

---

[1]) A. a. O., S. 54.

[2]) A. a. O., S. 69.

Norm ist aber kein **Princip**, sondern ein **Maßstab**, nach welchem ein Gewordenes verglichen werden soll mit einem andern, das ursprünglich gewesen ist, und vermöge dessen entschieden werden soll, ob jenes diesem verwandt und entsprechend ist. Denn daß der Protestantismus der ursprünglichsten Lebenserscheinung des Christenthums, wie uns dieselbe in der Schrift allein rein und ungetrübt aufbewahrt ist, verwandt, und daß er aus demselben Grundprincipe wie die Schrift hervorgegangen sein muß: das leidet keinen Zweifel.

Nach allem bisdahin Gesagten und nach der wiederholten Versicherung Dorners, daß er das Misverständliche und Unbequeme „des glücklichen Griffs" wohl fühle, ist nur zu bedauern, daß **Martensen** in seiner tiefsinnigen und in köstlicher Glaubenskraft doch wieder so frischen und freien „christlichen Dogmatik" sich zu sehr in Abhängigkeit von dem Resultate der dornerschen Schrift gestellt und, wie dies schon **Lücke** mit Recht getadelt, die neuern seit Dorners Abhandlung über das Wesen des Protestantismus angestellten Forschungen nicht genug berücksichtigt hat. Der Protestantismus ist ihm die „freie Vereinigung des Objektiven und Subjektiven", d. h. weder ausschließlich das Objektive, noch das Subjektive, oder, wie er sich auch ausdrückt, die „freie Vereinigung des Glaubensinhaltes und der Glaubensinnerlichkeit, der göttlichen Offenbarung und des religiösen Selbstbewußtseins." Es ist dies ganz der dornersche Gedanke. Allein worin besteht und wie rechtfertigt sich nun diese freie Vereinigung? Es bleiben auch hier die **beiden** Principien, jedoch so, daß sie mit einander verschmolzen werden, ohne daß man einsieht, wie ein neues, sie beide wirklich in sich fassendes Princip für den Protestantismus daraus entstanden sei. Am Ende kommt jene freie Vereinigung bei Martensen doch auf das sogenannte Materialprincip, „den Glauben an den Erlöser nach dem in der Schrift von ihm enthaltenen Bilde" heraus, was dann wieder mit dem „christlich wiedergebornen Bewußtsein", dem „testimonium spiritus sancti" eins sein soll. Die christliche Subjektivität muß nämlich nach Martensen in ihrer Entwicklung zu **dem** Punkte kommen, wo sie sich nicht länger in dem gegebenen Abhängigkeitsverhältnisse zu dem positiv gegebenen fühlt, sondern in einem freien Wechselverhältnisse, in einem freien Verhältnisse der Gegenseitigkeit [1]. Es ist die

---

[1]) Christliche Dogmatik I. S. 59.

„gotterfüllte Gewißheit der Vereinigung mit Christus durch den Glauben", von welcher Luther ausgegangen ist. In dem lebendigen Wechselverhältnisse zwischen diesem christlichen Subjektivitätsprincipe und der christlichen Objektivität vollzog Luther, nach Martensen, die Reformation der Kirche, und auf dem lebendigen Wechselverhältnisse dieser Faktoren beruht zu allen Zeiten die Gesundheit der evangelischen Kirche [1]).

Hiernach ist denn doch im Grunde das Princip des Protestantismus ein anthropologisches, ein Princip der Subjektivität, wenn auch nicht dasjenige des natürlichen, fleischlichen, sondern des wiedergebornen und vom heil. Geiste erleuchteten und geheiligten Menschen. Damit tritt Martensen auch der alt-orthodoxen Schriftlehre entgegen. Er verschweigt es nicht, daß in der orthodox-dogmatischen Kirche „ein förmlicher Reliquiendienst mit dem Buchstaben der Schrift getrieben worden ist" [2]). Dennoch soll die Schrift nicht aufhören, in der Weise formales Princip zu bleiben, daß eine völlige Durchdringung des materialen und formalen Faktors stattfindet, was übrigens Martensen als etwas erst bevorstehendes nur wünscht und hofft, mit der Bemerkung, daß, wenn dieser Punkt erreicht sei, auch die Kirche ihr höchstes irdisches Ziel erreicht habe und durch den Kampf der Entwicklung zur Lebensfülle der apostolischen Zeiten zurückgekehrt sei.

Stellen uns Dorner und Martensen diejenige Richtung innerhalb des Protestantismus dar, welche ein neues Princip über dem sogenannten formalen und materialen als die tiefere Zusammenfassung beider sucht, allein noch keinen genügenden Ausdruck dafür findet, und daher die künftige Lösung nur andeutet, aber nicht vollzieht: so sehen wir nach einer andern Richtung hin einen bedeutenden Vertreter theologischer Wissenschaft mit derselben Frage eifrig beschäftigt. Schon im Streite mit Möhler hatte Dr. Baur in Tübingen Gelegenheit gehabt, sich über den principiellen Gegensatz zwischen dem Katholicismus und Protestantismus auszusprechen, was im fünften Abschnitt der Baurschen Streitschrift auch

[1]) A. a. O., S. 60.

[2]) A. a. O., S. 62.

geschieht[1]). Auch nach Baur ist das Princip des Protestantismus ein subjektives, nemlich weder die Autorität der Kirche, noch die Autorität der Tradition, sondern das über jeder äußeren Autorität, über Kirche und Schrift stehende christliche Bewußtsein, welches den Glauben des Einzelnen mit dem objektiven Christenthum vermittelt[2]). Steht hiernach Baur nicht auf demselben Standpunkte mit Dorner und Martensen? Ist sein christliches Bewußtsein nicht dasselbe, was die durch den Glauben an Christum wiedergeborne Subjektivität?

Die nachher zu besprechende ausgezeichnete Schrift Hundeshagens über den „deutschen Protestantismus" hat Baur noch in neuester Zeit Veranlassung gegeben, über seine Auffassung des Principes des Protestantismus sich bestimmt auszusprechen[3]). Hiernach war das Erste, worin das Princip des Protestantismus zu seiner Selbstdarstellung kam, „ein Akt der Emanzipation des Subjekts von der bindenden Macht der äußern Autorität, ein Akt der Selbstbefreiung des Subjekts, durch welchen es in sich selbst zurückging, um sich nur in sich selbst zu haben, in welchem es sich in seinem eigensten, innersten Selbst erfaßte und sich des unveräußerlichen absoluten Rechts seiner Subjektivität bewußt wurde, sich frei zu wissen von Allem, worin es nicht sein eigenstes innerstes Interesse erkennen konnte." So nackt hingestellt unterscheiden sich diese Sätze freilich sehr von der Dorner-Martensenschen Anschauung, und es knüpfen sich an ihren Inhalt gerechte Bedenken an. Hat denn das Subjekt damit, daß es in sich selbst zurückgeht, die göttliche absolute Wahrheit? Hat es damit, daß es nur sich selbst, sein eigenstes innerstes Wesen erfaßt, das untrügliche, heilige Wesen Gottes erfaßt? Ist eine solche Emanzipation des Subjekts von allen objektiven Autoritäten nicht im Grunde eine Selbstvergötterung des Subjekts, das nur an sich selbst, an seiner natürlichen, mit Sünde behafteten Autorität genug zu haben meint? Gegen solche, den Protestantismus in seinem innersten Wesen

---

[1]) Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus nach den Principien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe. Mit besonderer Rücksicht auf Herrn Dr. Möhlers Symbolik.

[2]) A. a. O., S. 597.

[3]) Zunächst in den theologischen Jahrbüchern von Baur und Zeller 1847, S. 516 ff.

als getreueste Darstellung des Christenthums auflösende, Consequenzen, hat sich Baur entschieden verwahrt. Wenn sich das Subjekt von der zwingenden Macht der äußern Autorität emanzipire, so, ist seine Meinung, wolle es sich damit nicht aller und jeder Autorität entschlagen, sondern nur einer solchen, die es als eine ungöttliche auch nicht als eine wahre erkennen könne. Jener Akt der Emanzipation sei eigentlich nur ein Akt der Negation mit Beziehung auf jede falsche Autorität, aber zugleich auch ein Akt der Affirmation mit Beziehung auf die wahre und göttliche Autorität der Schrift.

Unstreitig kommt hier Baur wieder auf denselben Punkt zurück, von welchem auch Dorner und Martensen ausgehen. Das materiale Princip des christlichen Bewußtseins (der Subjektivität) und das formale der Schrift (der Objektivität) suchen sich gegenseitig zu durchdringen, oder in eine höhere einheitliche Anschauung überzugehen. Es frägt sich nur, zu welcher Anschauung Baur auf diesem Wege gelangt? Weil die Schrift nicht etwas unmittelbar Gegebenes ist: so macht das Subjekt zunächst das Recht seiner Subjektivität gegen die Schrift geltend, „um sich auch durch die Autorität der Schrift nichts aufdringen zu lassen, was es nicht als den wahrhaft göttlichen Inhalt der Schrift erkennen kann." So kommt das Subjekt der Schrift gegenüber in eine Doppelstellung. Es erkennt in ihr ebensosehr eine höhere Macht, an die es gebunden ist, als es sich seines unveräußerlichen Rechtes subjektiver Freiheit auch der Schrift gegenüber bewußt ist. Es entsteht also ein Conflikt zwischen objektiver Autorität und subjektiver Freiheit; und wie dieser gelöst werden soll, das bleibt immer die Frage.

Wir erinnern uns noch, wie Dorner und Martensen diesen Conflikt zu lösen suchten. Die Subjektivität mußte sich, wenn auch in freiester gläubiger Weise, der Wiedergeburt unterwerfen, durch einen freiwilligen Akt sittlicher Selbstverläugnung Christum, das geoffenbarte Wort Gottes, in sich aufnehmen. Ohne freiwillige gläubige Unterwerfung des Subjekts unter den objektiven Glaubensinhalt kommt die „Durchdringung der beiden Faktoren" bei Dorner und Martensen nicht zu Stande. In dieser Beziehung entsteht nun bei Baur eine Lücke. Ihm ist das materiale Princip, wie er ausdrücklich versichert, vom formalen nicht abhängig. Das Subjekt darf von seiner Freiheit auch freiwillig nichts aufopfern.

Seine Aufgabe ist vielmehr die, „der Unendlichkeit seiner Subjektivität sich bewußt zu werden“ [1]). Der Protestantismus ist mithin nach Baur „die Vertiefung des Subjekts in sich selbst“, und zwar so, daß das Subjekt in der Unendlichkeit seines Selbstbewußtseins ebensosehr der Absolutheit der objektiven Gottesidee bewußt zu werden strebt. Das Subjekt will nach Baur im Protestantismus durchaus nicht von sich selbst lassen; es will in seinem Selbstbewußtsein nur sich selbst haben; als absolute Macht will es sich über Alles wissen was Objekt seines Bewußtseins sein soll. Kommt nun freilich auch noch ein anderer Trieb des Subjektes hinzu, in den absoluten Urgrund des göttlichen Wesens sich zu versenken, um in demselben seiner Abhängigkeit und Endlichkeit, seiner ganzen Negativität, sich bewußt zu werden: so entsteht aus diesen beiden gleichberechtigten Momenten das „immanent bewegende Princip des Prozesses,“ in welchem der Protestantismus seinen geschichtlichen Verlauf vollzieht. Demgemäß ist das Prinzip des Protestantismus eigentlich die immanente Bewegung des Subjektes, das sich in die Objektivität, das Absolute stets aufs neue versenkt, um auf diesem Wege zum Vollgenusse seines eigenen Inhalts zu gelangen.

Allein was ist das für eine Objektivität, für ein Absolutes, in welchem das Subjekt seine wahre Realität gewinnt? Hierüber spricht sich Baur nirgends deutlich aus. Als ein Gegebenes, Geoffenbartes, als objektive Macht über dem Subjekte, wie Luther die Bibel und das in ihr niedergelegte historische Christusbild, die göttliche Offenbarung überhaupt auffaßte, so erscheint das Absolute bei Baur nirgends. Es ist dem Subjekte in dem von Baur beschriebenen Prozesse nicht um Aneignung einer außer ihm und über ihm waltenden objektiven Wahrheit, sondern um möglichsten Machtzuwachs seiner selbst zu thun; nicht darum, durch die Aneignung der absoluten Wahrheit, ein wiedergebornes zu werden, sondern vielmehr darum, im Prozesse der immanenten Bewegung das Absolute wiederzugebären. Und hier ist auch der Punkt, wo Baur nicht nur von Dorner und Martensen, sondern, wie uns scheinen will, von dem Principe des Protestantismus selbst abweicht. Es fehlt der Baur'schen Anschauung an der Demuth des menschlichen Subjekts vor der übermensch-

---

[1]) A. a. O., S. 536.

lichen, göttlichen transcendenten Wahrheit, die doch dem Protestantismus erst seinen eigenthümlichen Charakter verleiht. Das Subjekt erkennt nach Baur nichts außer sich an, was ihm nicht in seinen immanenten Entwicklungsprozeß hineinzuverarbeiten gelingt, d. h. es glaubt im innersten Wesen und Grunde doch nur an sich selbst. Es fehlt der Baur'schen Anschauung die Anerkennung der göttlichen bewußten Persönlichkeit, der objektiven Absolutheit der Gottesoffenbarung, vor welcher das Subjekt sich in sich selbst zu beugen, die es als das über ihm Stehende, ewig Wahre, in sich Selbstständige, anzuerkennen, in die es sich, freilich nur mit demüthiger Liebe und gläubiger Hingebung, zu versenken und vertiefen hat.

Wir sind gewiß nicht gern geneigt, Anklagen gegen einen höchst bedeutenden Forscher auszusprechen und seine Ueberzeugungen ihm ins Gewissen zu schreiben; wir glauben, daß auf dem Wege anständiger Discussion die schweren entscheidungsvollen Fragen unserer Zeit allein ihre wahre Erledigung finden können. Allein wir sehen auch nicht ein, wie die Baur'sche Anschauung dem Vorwurfe entgehen soll, daß sie der menschlichen Subjektivität, und zwar dem immanenten menschlichen Denkprozesse, eine Stellung im Protestantismus einräumt, womit die Anerkennung der objektiven, gegebenen, geoffenbarten Wahrheit des göttlichen Worts in Jesu Christo und in der Bibel nicht mehr recht verträglich ist. Das Subjekt, „welches sich als Autorität nichts aufdringen läßt", was seinem eigenen Wesen nicht entspricht, entwickelt im immanenten Prozesse doch nur sein eigenes Wesen, und jener von Baur geschilderte Prozeß ist im Grunde eben doch nur ein Prozeß „subjektiver Selbsterlösung" des von jeder äußern Autorität sich freimachenden Denkens. Denkfreiheit im ausgedehntesten Sinne wäre von diesem Standpunkte aus das Princip des Protestantismus. Dieser Standpunkt, wenn er sich als das vollkommen Wahre, als das eigentlich Principielle geltend machen will, führt aber unvermeidlich auf die Abwege subjektiver Denkwillkür und eines in letzter Instanz die Substanz der h. Schrift wie des protestantischen Bekenntnisses auflösenden subjektiven Kriticismus. Wir sind weit entfernt dem Meister vorzuwerfen, daß er sich dieser letzten Consequenzen bewußt ist, so sehr uns auch die Arbeiten der Schüler überzeugen, daß sie auf der betretenen Bahn nicht sowohl im Interesse der Erbauung als vielmehr der Auflösung des Protestantismus vorwärts gehen.

Daß Baur sich veranlaßt fühlen mußte, Hundeshagen entgegenzutreten, ist für jeden leicht zu begreifen, welcher das bahnbrechende Werk des letztern über den „deutschen Protestantismus“ studiert hat. Dieses Werk hat hauptsächlich den Zweck, den falschen, einseitigen, subjektiven Intellektualismus zu bekämpfen, der sowohl das religiöse als das nationale Leben des deutschen Volkes einem sittlichen Auflösungsprozeß entgegengeführt hat, und als dessen entschiedene Repräsentantin die jung-hegelsche Schule anzusehen ist. Der Protestantismus ist nach Hundeshagen durchaus nicht als ein Produkt dieses intellektualistischen Subjektivismus, sondern vielmehr als ein Produkt des sittlichen Geistes, des Gewissens, daher auch als eine Auflehnung wider Gewissenszwang zu betrachten [1]). Nur das Gewissen sichert der Wahrheit ihre Stätte. Luthers Streben war das Suchen eines verirrten Gewissens nach dem rechten Wege zum Heile, sein Werk die Entfesselung irre geführter, bedrückter Gewissen. Der Standpunkt Hundeshagens ist der entschieden ethische, und die Rechtfertigung durch den Glauben faßt er auch als das ethische Lebensprincip des Protestantismus auf. Man kann sagen: dadurch bezeichnet Hundeshagen einen entschiedenen Fortschritt über Dorner und Martensen hinaus in der Auffassung des protestantischen Princips. Diese beiden geben die alt-dogmatische Fassung der Rechtfertigungslehre zwar ebenfalls auf. Die wiedergeborne Subjektivität ist etwas ganz Anderes als die Rechtfertigung durch den Glauben an ein fremdes Verdienst, das uns gerecht macht vor Gott, ehe wir wiedergeboren sind. Allein Dorner und Martensen schwanken noch, und wagen es nicht, das Princip des Protestantismus geradezu ein ethisches zu nennen. Hundeshagen erkennt in dem rechtfertigenden Glauben „einen Akt unsers tiefsten Selbstbewußtseins, wornach wir unsere Verschuldung in ihrem ganzen Umfange erkennen, mit aufrichtigem Schmerze empfinden, Vergebung unserer Sünden und Kraft zu einem neuen Leben aufrichtig suchen, beides in der von Gott angebotenen Erlösung und Versöhnung finden und uns dieser mit ungetheiltem Vertrauen hingeben.“ Dieser innere sittliche Akt ist nicht die fertige, sondern nur die im Principe in uns angelegte Gerechtigkeit. Gott nimmt aber „das Princip für die Reihe der Evolutionen, die sich

[1]) Der deutsche Protestantismus, S. 27 f.

organisch daraus entwickeln, die Potenz für die unendliche Summe der Aktionen, die Knospe für die Frucht.“ Im lebendigen Glauben, der als ein Akt des inwendigen Menschen in Gemeinschaft mit Christo ein neues Lebensprincip angelegt hat, liegt nach Hundeshagen die „Keimkraft gottgefälligen Handelns“, und so „vollbringt der Mensch gleichsam seine Rechtfertigung, indem er mit seinem innersten Leben auf die unmittelbarste Weise zu Gott in Beziehung tritt, die heilsame Gnade ergreift und von ihr sich ergreifen läßt.“

Sehr richtig weist Hundeshagen von diesem Standpunkte aus nach, daß das sogenannte Formalprincip des Protestantismus nichts Anderes als die natürliche Consequenz dieses ethischen Grundprincips ist. War der primitive Impuls der Reformation eine sittliche Aktion, eine Umkehrung des gesammten sittlichen Bewußtseins, so ist auch die freie Forschung in der Schrift aus diesem sittlichen Impuls entsprungen, oder mit andern Worten: so hat der Protestantismus von Anfang an den intellektuellen Trieb und Geist in den sittlichen zusammengefaßt. So wie der Protestantismus sich in einen einseitigen Intellektualismus verliert, die nothwendige und ursprüngliche Synthese des intellektuellen mit dem sittlichen Elemente auflöst, so giebt er seinen wesentlichen Charakter auf und geht in die Irre. Der Protestantismus ist also seiner Natur nach ethisch-teleologisch, d. h. er arbeitet aus dem lebendigen Drange nach sittlicher Heilsbeschaffung; er will die Welt von der Sünde frei machen durch die innerlichste Aneignung des von Gott in Christo uns dargebotenen Heils. Sein Streben geht demgemäß nicht nach Begründung eines Reiches der Intellektualität, sondern eines Reiches der Heiligung aus dem Glauben, eines Reiches Gottes, dessen Bürger nicht die Wissenden, sondern auch die Nichtwissenden, die Gläubigen und sittlich Wiedergebornen, sind. Wo das Reich der Intellektualität noch einseitig zur Herrschaft gebracht werden will: da fehlt es nach Hundeshagen noch an einer legitimen Ausprägung des protestantischen Princips. Doch will er in dem Intellektualismus nicht „den gebornen Feind, sondern nur den noch nicht gewordenen Freund“ erkennen. Der ächte Protestantismus versetzt sich stets in den Mittelpunkt der ethischen Probleme, arbeitet stets nur aus dem Drange der Heilsbeschaffung, und darf nie aus der Continuität seiner ethisch-praktischen Impulse heraustreten.

Das sind die Grundgedanken der Schrift von Hundeshagen; sie sind so wahr und einfach, daß sie sich von selbst Anerkennung verschaffen müssen. Dorner und Martensen werden ihnen im Allgemeinen auch ihre Zustimmung nicht versagen. Sie sind um so bedeutungsvoller in unserer Zeit, als ein hochmüthiger Intellektualismus das Sündengefühl unterdrückt und die Selbsterlösungstheorie in der äußerlichsten Weise geltend gemacht hat. Dieser ist aber so wenig ächter Protestantismus, daß wir vielmehr in unserm Werke Gelegenheit genug gehabt haben zu bemerken, wie der ächte Protestantismus denselben in dessen ursprünglichen Repräsentanten, Seb. Franck, Thamer, Denck, Ochino, Servet u. s. w., ganz entschieden zurückgewiesen und verworfen hat.

Allerdings konnte es nicht in der Aufgabe und Absicht Hundeshagens liegen, das Princip des Protestantismus vollständig wissenschaftlich darzulegen und festzusetzen. Es mußte ihm nach dem Zwecke, der ihm zunächst lag, vor Allem darum zu thun sein, eine Seite des protestantischen Princips wieder zu betonen, welche von der herrschenden Zeitbildung am meisten vernachlässigt worden war. Uebrigens fehlt es nicht an Spuren im Buche Hundeshagens, welche uns darauf führen, daß derselbe das Princip des Protestantismus nicht nur als ein anthropologisches faßt. Wenn er sagt, daß der Protestantismus nicht nach einem „Reiche der Intellektualität, sondern nach einem Reiche der Heiligung aus dem Glauben" strebe, so giebt er damit deutlich zu verstehen, daß ihm der Protestantismus in letzter Instanz ebenfalls kirchenbildender Natur ist, und daß sich nur in der Neubegründung der wahren religiösen Gemeinschaft **sein tiefstes Princip realisiren** kann.

Dieser Punkt führt uns auf Schleiermacher. Der letztere hat bekanntlich auch die Frage über das Princip des Protestantismus und dessen Verhältniß zum römischen Katholicismus in seiner „christlichen Glaubenslehre"[1]) behandelt, sich jedoch auf einen „vorläufigen Versuch," dieselbe zu erledigen beschränkt, weil für die Aufgabe, die richtige Formel

---

[1]) Bd. I, S. 132 f. (3te Aufl.)

aufzufinden, noch zu wenig geschehen sei. Die römische Kirche tadle an uns, daß wir die Beziehung auf Christum festhaltend in Gefahr seien, durch Auflösung der Gemeinschaft, das christliche Princip aufzugeben; wir tadelten an der römischen Kirche, daß sie die Gemeinschaft festhaltend in Gefahr sei, unchristlich zu werden durch Vernachlässigung der Beziehung auf Christum. Der Unterschied stelle sich hiernach so, daß, während der römische Katholicismus das Verhältniß des Einzelnen zu Christo abhängig mache von seinem Verhältnisse zur Kirche, der Protestantismus dagegen das Verhältniß des Einzelnen zur Kirche abhängig mache von seinem Verhältnisse zu Christo.

Es ergiebt sich aus der letztern Bestimmung, daß auch der Protestantismus eine Kirche will, aber eine andere als der römische Katholicismus. Dieser setzt die Kirche als das Ursprüngliche und Fertige, als die von Anfang an organisirte Heilsanstalt, außer welcher gar kein christliches Heil, gar keine Gemeinschaft mit Christo möglich ist. Der Protestantismus dagegen setzt die Kirche als das Abgeleitete, noch Unvollendete und stets noch Werdende, und erst diejenigen helfen die protestantische Kirche bilden, bauen und vollenden, welche im Glauben an Christum stehen und durch diesen Glauben eine innere Berechtigung zur Gemeinschaft mit der Kirche haben.

Sicherlich gehört es zu den unsterblichen Verdiensten Schleiermachers, daß er die Lehre von der Kirche um ein Namhaftes weiter gebildet und die Bedeutung der Gemeinschaft im Protestantismus dem orthodoxen und rationalistischen Intellektualismus gegenüber eben so geltend gemacht hat, wie Hundeshagen in neuerer Zeit die Bedeutung des sittlichen Bewußtseins. Natürlich kann es uns hier nicht darauf ankommen zu untersuchen, ob Schleiermacher aus seinem frommen Selbstbewußtsein heraus auf eine philosophisch unwidersprechliche Weise die Idee der christlichen Gemeinschaft wirklich entwickelt hat, wenn er behauptet, daß das Gefühl als in sich abgeschlossenes Bestimmtsein des Gemüths nicht ausschließlich für sich sein wolle, sondern vermöge des Gattungsbegriffes in lebendige Nachbildung übergehe [1]. So viel ist aber gewiß: Schleiermacher denkt sich die Frömmigkeit nur in der Gemeinschaft als möglich; jede

---

[1]) A. a. O., Bd. I, S. 32 ff.

fromme Gemeinschaft bildet ihm einen innerhalb bestimmter Grenzen sich stets erneuernden Umlauf des frommen Selbstbewußtseins und eine wohl geordnete und gegliederte Fortpflanzung der frommen Erregungen, so daß zu bestimmter Anerkennung gebracht werden kann, welcher Einzelne zu dieser Gemeinschaft gehört oder nicht. Das fromme Selbstbewußtsein producirt und reproducirt nach Schleiermacher jeden Augenblick die fromme Gemeinschaft, d. h. die Kirche. Die Kirche ist mithin das höchste Ziel, der letzte Zweck der Religion, mithin auch des Protestantismus. Das tiefste Princip des Protestantismus ist nach Schleiermacher „die durch das fromme christliche Selbstbewußtsein gestiftete Gemeinschaft der Gläubigen“ [1]).

Von hier aus begreifen wir, warum die Lehre von der Kirche bei Schleiermacher eine so wichtige Stelle einnimmt, und warum er von „einem unverbesserlichen Widerwillen gegen die christliche Kirche auch auf den höchsten Grad der Unerregbarkeit für die Erlösung“ schließt [2]). Die Kirche ist ja eben das Produkt des neuen Gesammtlebens, welches von Christo gestiftet und hervorgerufen ist; der Geist Christi ist der Gemeingeist der Kirche, und die Kirche darum nichts Anderes als das Abbild Christi selbst und jeder einzelne Wiedergeborne in ihr ein ergänzender Bestandtheil der ganzen Gemeinschaft. Diese schleiermacher'sche Kirche unterscheidet sich freilich aufs bestimmteste von der römischen. In der letztern ist Alles objektiv gegeben; in der schleiermacher'schen Alles aus der Subjektivität der Wiedergebornen heraus geworden; dort ist die Kirche vollendet; hier geht sie in einem steten Assimilationsprozesse (durch welchen die noch unerlöste Menschheit immer mehr in das christliche Gesammtleben hinein verarbeitet wird) ihrer Vollendung erst entgegen; und von einer wirklichen Vollendung der Kirche kann nach Schleiermacher erst dann die Rede sein, wenn die Totalität des menschlichen Geschlechts in sie aufgenommen worden ist [3]).

Nicht mehr ausschließlich die Rechtfertigung durch den Glauben, sondern die religiöse Wiederherstellung der Menschheit in der kirchlichen Gemeinschaft ist nach Schleiermacher das Princip des Protestantismus.

---

[1]) Bd. II, S. 231.

[2]) Ebendaselbst, S. 234.

[3]) Ebendaselbst, S. 308.

Darum tritt nun auch die „Schrift" oder das sogenannte Formalprincip bei Schleiermacher in eine ganz neue Stellung. Wir glauben nicht an Christum um der Schrift, sondern an die Schrift um Christi willen: das ist ein schleiermacher'sches Axiom. Die Schrift ist nur das erste Glied einer seither fortlaufenden Reihe von Darstellungen des christlichen Glaubens; sie ist nicht das Princip, sondern das Produkt der Kirche. Wird sie auch von Schleiermacher als Norm späterer Darstellungen anerkannt [1]), so ist doch im Ganzen die spätere Darstellung die vollkommnere, und kein Zeitalter in der Kirche ohne eigenthümliche Ursprünglichkeit christlicher Gedanken [2]).

Was wir an dieser schleiermacher'schen Auffassung des Princips des Protestantismus zunächst vermissen, das ist die Anerkennung und Hervorhebung des theologischen (objektiven) und ethischen Elements. Die objektive Gottesoffenbarung in Christo und dem Worte und das Streben nach subjektiver Heilsaneignung und Heilsgewißheit tritt zurück vor dem kirchenbildenden Prozesse in der werdenden christlichen Gemeinschaft. Christus selbst geht gewissermaßen als Gemeingeist der Kirche in dem kirchlichen Bewußtsein auf; das Wort als bloßes Zeugniß von Christo wird durch spätere Zeugnisse gewissermaßen ergänzt und berichtigt; der Glaube hat keinen bestimmten substantiellen Inhalt, die Kirche keine gewisse, jenseitige Hoffnung, wie denn auch gerade die eschatologischen Fragen bei Schleiermacher sceptisch behandelt und zu kurz gekommen sind. Es muß zugestanden werden, daß die moderne philosophische Weltanschauung, welche einen viel zu großen Einfluß auf Schleiermachers christliche Gedankenbildung gewonnen hat, es ihm unmöglich machte, das Princip des Protestantismus in seiner Reinheit und Wahrheit zu erfassen. Immerhin jedoch müssen wir einen wesentlichen Fortschritt in seiner Anschauung anerkennen, weil er mit seinem Scharfblicke eingesehen hat, daß das Princip des Protestantismus weder ein blos objektives (formales), noch ein blos subjektives (materiales), noch auch die bloße Verknüpfung dieser beiden sein kann, sondern daß die Wiederherstellung der Gemeinschaft, die Reform der Kirche, der tiefste principielle Gedanke des Protestantismus sein muß. Begründung

---

[1]) Bd. II, S. 327.

[2]) Ebendaselbst, S. 330.

des Gottesreiches: ist immer das letzte Wort des Christenthums, und auch der Protestantismus hat, indem er die römische Kirche von ihren Irrthümern und Mängeln gereinigt und befreit hat, eigentlich nichts Anderes gewollt, als die wahre Kirche begründen.

An dieser Stelle tritt uns nun freilich ein ernstlicher Widerspruch von einem der ausgezeichnetsten Theologen der Gegenwart entgegen. Schon in seinen „Anfängen der christlichen Kirche und ihrer Verfassung", besonders aber neuerlich in seiner „theologischen Ethik", hat Rothe den paradoxen Satz durchzuführen gesucht, daß die Kirche sich seit der Reformation immer mehr auflösen müsse und zwar in demselben Maße, in welchem der allmälig zur „universellen Humanität" sich heranbildende Staat sich der Vollendung seiner Entwicklung nähere. Nur so lange als der Staat seine Entwicklung als solcher noch nicht vollständig vollendet hat, als mithin der Umfang der sittlichen Gemeinschaft den der frommen Gemeinschaft noch nicht vollständig deckt, besteht neben dem Staate auch noch eine Kirche, die aber in demselben Maße immer mehr zurücktritt und sich in sich selbst auflöst, als der Staat Gottesstaat, Gottesreich oder Theokratie im höchsten Sinne des Wortes wird[1]). Allerdings ist vor der Hand die völlige Auflösung der Kirche noch nicht als ganz nahe bevorstehend zu denken. Zum vollständigen Verschwinden der Kirche kann es erst mit dem Abschlusse der gesammten sittlichen Entwicklung der Menschheit kommen. So lange der Staat sich erst als bloße Vielheit einzelner Nationalstaaten realisirt hat, so lange ist die Kirche immer noch ein Bedürfniß. Allein ein Bedürfniß, das als ein trauriger Nothbehelf angesehen werden muß, weil es zugleich den Beweis ablegt, daß der Staat hinter seiner sittlichen Aufgabe noch weit zurückgeblieben ist.

Unter diesen Gesichtspunkt hat nun Rothe besonders auch die Reformation gebracht, und seine Auffassung des Princips des Protestantismus ist völlig davon abhängig. Die Reformation ist ihm nämlich der entscheidende Wendepunkt, mit welchem das Christenthum seine kirchen-

---

[1]) Theol. Ethik, Bd. I, S. 418, 424 f., Bd. II, S. 145.

geschichtliche Periode durchbricht und in seine politisch-geschichtliche hinüberschreitet. In ihr hat das Christenthum selbst im Principe die Kirche aufgehoben, wie ja auch nach Fichte die Reformation die Kirche vernichtet haben soll. Freilich hat diese Aufhebung oder Vernichtung vor der Hand nur im Principe statt gefunden. Ein eigentliches Bewußtsein davon kam im Reformationszeitalter nicht zu Stande. Die Reformation kann daher nicht als eine „Kirchenverbesserung“, sondern sie muß als eine „Kirchenzertrümmerung“, als eine „Reduktion der Kirche auf ein Kleinstes als Nothbehelf“, als ein Herausbrechen aus der Kirche auf das Gebiet des „an sich Sittlichen“ angesehen werden, „um auf diesem Gebiete die Fahne des Christenthums aufzupflanzen für alle Zukunft“. Der evangelische Protestantismus ist mithin seinem Principe nach eigentlich kirchenfeindlich; er ist nicht nur nicht kirchenbildender, sondern kirchenauflösender Natur; er will das Christenthum gar nicht mehr in der Form der Kirche, ja unterscheidet sich vom Katholicismus gerade dadurch, daß dieser das Christenthum wesentlich nur als Kirche denkt, während der Protestantismus die Frömmigkeit nur als religiös beseelte Sittlichkeit will.

Darin liegt nach Rothe nun auch der Grund, warum der Protestantismus, ohne mehr als eine dunkle Ahnung von den Consequenzen seines Princips gehabt zu haben, es doch niemals zu einer selbstständigen Kirche gebracht hat. Er hat die politische Gemeinschaft zu seiner Substanz, und hat dagegen auf dem kirchlichen Gebiete nichts als seine totale Unproduktivität an den Tag gelegt. Durch die heut zu Tage neuerwachte Kirchlichkeit unter den Protestanten läßt Rothe sich in diesem Urtheile nicht im Mindesten beirren. Dieselbe erscheint ihm durchaus nur im Lichte einer künstlichen Illusion, einer Selbsttäuschung der neuerwachten christlichen Frömmigkeit über sich selbst. Eine Organisation der protestantischen Kirche ist ihm eine reine Unmöglichkeit, „vergebene Arbeit, unnütze Zeitverschwendung“. Presbyterien und Synoden nennt er ein „elendes Kinderspiel“ [1]). Auch das kirchliche Dogma scheint ihm in seiner bisherigen Form dem Untergange verfallen, da er eine Restauration desselben als „christliches Bewußtsein“ erwartet. Das „Schweigen vom Glauben“

---

[1]) Theol. Ethik, Bd. III, S. 1017.

wird in Zukunft dessen „höchste Verherrlichung" sein. Dennoch sieht Rothe den gegenwärtigen Prozeß in der Kirche nicht als einen bloßen Auflösungsprozeß an. Aus der Auflösung des Alten entsteht ihm ein Neues, das jedoch nicht wieder eine Kirche sein wird.

Diesen nun einmal nicht zu ändernden geschichtlichen Stand der Dinge soll man, wie Rothe dringend verlangt, besonders in Deutschland, wo die Auflösung rascher vor sich gehen werde als anderwärts, unbefangen anerkennen, und sich „ohne Widerwillen und Widerrede" in denselben schicken. Alle „falschen Prätensionen" solle man aufgeben. Vor falscher Kirchlichkeit solle man besonders sich hüten, und die Gebildeten ja nicht „mit der Kirche quälen", oder einen Enthusiasmus für dieselbe aus ihnen herauspressen wollen, der nicht mehr zeitgemäß sei. Die Kirche hat nach Rothe sich vielmehr zu bescheiden, die „abnehmende Größe" zu sein; ihre weltgeschichtliche Periode ist jetzt vorüber. Der Staat ist ihr Nachfolger geworden und er hat jetzt die Aufgabe, das principielle Organ der geschichtlichen Wirksamkeit des Erlösers zu sein. Die Kirche wird von Rothe sogar aufgefordert, selbst an ihrer friedlichen Auflösung zu arbeiten, und die Uebersetzung des Christenthums aus der kirchlichen in die weltliche Form selbst zu betreiben und zu leiten. Auch die Mehrheit der Kirchen, welche Rothe übrigens als ein Uebel von der ernstesten Bedeutung ansieht, soll nur dazu dienen, den Entwicklungsprozeß aus der kirchlichen Frömmigkeit in die Frömmigkeit des christlichen Bewußtseins beschleunigen zu helfen. Proselytenmacherisch ist dabei der Protestantismus nicht, oder soll es wenigstens nicht sein. Auch um eine Union der Kirche ist es ihm für die Zukunft nicht zu thun, sondern nur um eine Union der Christen. Daher soll auch der Staat die Zerbröckelung der Kirche nicht aufzuhalten suchen, und ebenfalls ja Niemanden mit der Kirche quälen. Unbeschränkte Gewissensfreiheit von Seite des Staates gegenüber seinen Unterthanen ist von diesem Standpunkte aus eine ganz natürliche Consequenz.

Hat nun Rothe Recht und ist wirklich das Princip des Protestantismus ein kirchenauflösendes, nur dazu da, eine Gemeinschaft von sittlich frommen Menschen im Staate zu begründen? Daß die Reformatoren die Kirche nicht auflösen wollten, giebt Rothe selbst zu; und er läßt sie ohne klares Bewußtsein an der Zerstörung der Kirche arbeiten. Es ist aber Thatsache, daß die Reformatoren nur sehr ungern den alten

Kirchenkörper verlassen haben; und wenn es ihnen nicht absolut gelungen ist, einen neuen kirchlichen Organismus zu begründen, so ist dies kein Beweis, daß der Protestantismus seinem Principe nach nicht nach einer neuen Kirchenorganisation verlangt. Die Idee des Reiches Gottes ist durch den Protestantismus vielmehr erst wieder zum Bewußtsein des christlichen Volkes gebracht, und die Gemeinde von ihm wieder ins Leben gerufen worden. Die Behauptung Rothes, der Protestantismus habe die Kirche im Principe aufgehoben, ist jedenfalls theils eine unerwiesene, theils eine durch die reformirte Kirchenverfassung widerlegte, die sich in Stürmen und unter Verfolgungen aller Art als lebensfähig erwiesen hat. Auch haben die Reformatoren sowohl als die reformatorischen Bekenntnißschriften gegen jede Uebersetzung der Kirche in den Staat (so besonders die Augustana) sich ernstlich verwahrt und gewehrt, und von dem sogenannten Humanitätsstaate nicht einmal eine Ahnung gehabt. Der Humanitätsstaat ist aber eigentlich auch eine bloße Fiktion, welche der Gesinnung des trefflichen Gelehrten, der sie in seinem Geiste concipirte, zwar alle Ehre macht, aber auf eine künftige Verwirklichung gewiß auch nicht die geringsten Aussichten bietet. Ein Universalstaat, wie ihn Rothe denkt, hat aufgehört Staat zu sein; er ist die Vollendung der Kirche, die sich als Gottesreich auf Erden im Sinne der Verheißungen Christi ausgebildet hat. Dabei ist augenscheinlich, daß Rothe über das Wesen und die Natur des Staates im Verhältnisse zur Kirche sich nicht klar genug geworden ist. Hätte er bedacht, daß sowohl der Staat als die Kirche auf Erden besondere Aufgaben zu lösen haben, die allerdings einander nicht hindern, oder gar widersprechen dürfen, sondern sich ergänzen sollen: so würde er es auch nicht für die Bestimmung der Kirche halten, allmälig im Staate aufzugehen. Uns scheint nämlich der ideale Humanitätsstaat, welcher alle Nationen der Erde umfassen soll, eben darum eine Unmöglichkeit, weil der Staat nicht allumfassend sein kann, sondern immer einen nationalen und darum beschränkten Beruf hat. Das ist gerade der wesentliche Unterschied der Kirche vom Staate, daß sie in der nationalen Eigenthümlichkeit nicht mit dem Staate aufgeht, sondern stets darüber hinausstrebt, und alle irdisch-beschränkten Besonderheiten der Menschheit der einen allverklärenden Wahrheit und Weisheit in Christo Jesu zu unterwerfen bemüht ist.

Damit wollen wir jedoch keineswegs in den dem rotheschen entgegen-

gesetzten Irrthum verfallen mit der Behauptung, daß die Staaten allmälig in der Kirche auf- oder untergehen müßten, was unsere allerweltbürgerlichen Hierarchen und Revolutionäre ja nur gar zu bereitwillig in ihrem Sinne in ihre kosmopolitischen Umwälzungsplane praktisch übersetzen würden. Die eine Kirche schließt die verschiedenen Staatenbildungen so wenig aus, daß sie dieselben vielmehr einschließt. Gerade der Protestantismus hat diese Bedeutung, daß er die nationale Eigenthümlichkeit und die volksthümliche Selbstständigkeit der einzelnen Staaten anerkennt und allen socialistischen Uniformirungsbestrebungen kräftigen Widerstand leistet. Es ist wahr, daß der Protestantismus die Kraft jenes deutschen Kaiserthums gebrochen hat, welches im sechszehnten Jahrhundert die politische Freiheit Europas mit Vernichtung zu bedrohen angefangen hatte. So wenig aber geht der Protestantismus principiell darauf aus, die Kirche im Staate aufzulösen, daß er vielmehr darauf ausgeht, die Staaten immer mehr der Kirche einzuleben, und ihre Besonderheit mit dem allverklärenden evangelischen Geiste der christlichen Wahrheit, Weisheit, Liebe und Treue zu erfüllen.

Nach dieser Richtung hin ist in neuerer Zeit ein eigenthümlicher Versuch gemacht worden, das Princip des Protestantismus herzustellen, in der Schrift von Klee: „die allgemeine christliche Kirche oder das Princip der Reformation". Klee will die Kirche nicht in den Staat auflösen, sondern denjenigen Zusammenhang derselben mit dem Staate aufzeigen, den sie dem Princip der Reformation gemäß erhalten soll. Den Staat stellt nämlich Klee als „den Gipfel des menschlichen Wesens in seiner Erscheinung auf Erden" dar, er ist die Offenbarungsform göttlicher Weltordnung zur Erhaltung des menschlichen Daseins als einer sittlichen Substanz [1]). Nun giebt es aber nach Klee nichts Menschliches (mit Ausschluß der Sünde), das nicht geheiligt und zum Einklange mit Gottes Reich erhoben werden könnte. Der Staat muß zur Wahrheit seiner Bestimmung kommen. In dem was seine Substanz bildet, muß er verklärt werden zu einer neuen Creatur in Christo. Das muß und kann aber

---

[1]) A. a. O., S. 16, S. 280 ff.

nur geschehen durch die Kirche. Die Kirche darf nicht ruhen, bis alles Wesen im Staate kirchlich, d. h. christlich geworden ist. Sie muß den Staat zum Reiche Gottes auf Erden machen in der vollen Wahrheit des Begriffes. Sie muß sich mit dem Geiste des Volkes vermählen und von ihm Besitz ergreifen. Dies darf jedoch nicht mit den Mitteln der römischen Kirche durch Entfaltung äußerer Herrschermacht, sondern nur so geschehen, daß die Kirche mit ihrem Geiste den Geist des Staates durchdringt, und dadurch aus ihrem Geiste heraus ein Neues auch im Staate schafft.

Man könnte darüber bedenklich werden, ob nicht Klee ähnlich wie Rothe ebenfalls auf dem Wege ist, die geistig auf den Staat einwirkende Kirche in den allmälig von ihrem Geiste beseelt werdenden Staat sich auflösen zu lassen, so daß gewissermaßen der geistige Selbstverbrennungsprozeß der Kirche für den Staat zu einem sittlichen Sättigungsprozesse würde. In diesem Punkte gerade unterscheidet sich nun aber Klee sehr genau und entschieden von Rothe. Er hält den Fortbestand einer sichtbaren Kirche, als der Offenbarungsform des auf Erden erscheinenden Reiches Gottes, für die nothwendige Folge des Princips der Reformation. Eine blos unsichtbare Kirche ist ihm „ein Gespenst ohne Mark und Bein.“ Aeußerlich muß darum die Kirche der Ordnung des Staates eingefügt werden. Eigenthümlich ist aber die Anschauung Klee's darin, daß die Kirche vermöge derselben nach ihrer äußern Erscheinung ein Moment des Staates werden muß, welcher von Klee als das absolute Gesetz aller Ordnungsmäßigkeit betrachtet wird. Außer dem Staate ist ihm Ordnung gar nicht möglich; die Kirche außer den Staat hinausgestellt, wird nach Klee der Auflösung verfallen. Allein wie soll nun die Kirche auf der einen Seite in den Organismus des Staates eingehen, ohne doch auf der andern in demselben aufzugehen? Dieses Eingehen soll nach Klee in dem Sinne stattfinden, daß die Möglichkeit einer Entgegensetzung zwischen Kirche und Staat aufhört, ohne daß das selbstständige und eigenthümliche Leben der Kirche dabei zu Grunde geht[1]).

Wenn nun aber Klee damit auf den Gedanken einleitet, daß der Landesherr das organische Band zwischen Staat und Kirche sein müsse, so

---

[1]) A. a. O., S. 273.

daß durch diesen die Totalität des christlichen Lebens in Staat und Kirche zusammengehalten würde, so hat er wenigstens nicht bewiesen, daß dieser Gedanke dem Principe des Protestantismus angehört, und schon einzig und allein der Umstand, daß die Landesherren sich ursprünglich als bloße Nothbischöfe ansahen und das Kirchenregiment als etwas ihrem eigentlichen Berufe Fremdes betrachteten, hätte Klee auf andere Gedanken bringen sollen. Allerdings räumt er ein, daß das landesherrliche Kirchenregiment sich allmälig auf eine dem Principe der Reformation widersprechende Weise ausgebildet habe, indem es als „zwingende Gewalt" in der Kirche gehandelt habe [1]). Er wirft der evangelischen Kirche vor, daß sie noch kein rechtes Herz zu sich selbst und zu der Macht der Wahrheit in ihrer Freiheit gefaßt habe, daß sie ihrem Wesen nach noch „römisch" geblieben sei. Nicht als unbeschränkter Souverain soll der Landesherr die kirchliche Ordnung nach Klee bestimmen; denn die Autorität des Staates in der Kirche ist ihm nur eine der päpstlichen ihrem Wesen nach verwandte Tyrannei. Die Landesherren sollen nur Herren der kirchlichen Ordnung und nicht des kirchlichen Glaubens sein. Der Staat soll in seinem monarchischen Oberhaupte das Christenthum nach seiner Universalität und Einheit aufnehmen; er soll ein evangelischer werden [2]). Die Kirche soll zu der Autorität des Staates Vertrauen fassen und nicht mehr etwas specifisch göttliches sein wollen. Die ganze Menschheit soll (von der Kirche geistig befreit) zu einem gottmenschlichen Dasein heranwachsen. Diese Aufgabe kann aber nur im Glauben an Jesum Christum gelöst werden, der in der Form des Selbstbewußtseins mit Freiheit erfaßt werden muß. Durch das Wort Gottes in der Schrift, nicht nach dessen fleischlicher Gestalt, sondern sofern dasselbe Geist und Leben ist, soll unser Bewußtsein mit Christo vermittelt werden.

Im Wesentlichen steht die Ansicht Klees zu derjenigen Rothes in entschiedenem Widerspruche. Die Kirche ist und bleibt, wenn auch in den Gesammtorganismus des Staates aufgenommen, (nach Klee) etwas vom Staate Geschiedenes, und eine solche Verbindung der Kirche mit dem Staate, bei welcher die Kirche den Staat heiligt, der Staat die Kirche

---

[1]) S. 319.

[2]) A. a. O., S. 355.

ordnet, scheint ihm diejenige, welche dem Princip des Protestantismus am angemessensten ist. Allein daß das Princip des Protestantismus in einer solchen Verbindung der Kirche mit dem Staate bestehe, das hat Klee nicht gehörig nachzuweisen gesucht; und er würde auf dem Wege einer sorgfältigeren Prüfung sich gewiß überzeugt haben, daß jenes Princip noch tiefer liegt.

Das führt uns auf die Anschauung von Thiersch. Auch dieser Gelehrte ist der Ansicht, daß es eigentlich das (freilich unbewußte) Streben der Reformatoren gewesen sei, die wahre Kirche herzustellen. Der Cardinalpunkt der gesammten Controverse zwischen Katholicismus und Protestantismus besteht ihm in der Lehre von der Kirche [1]). Das Princip des Protestantismus erscheint ihm als „Protestation gegen die römische Kirche," und im Anfange der Reformation war, nach seiner Meinung, die Möglichkeit zu einer nicht nur relativen, sondern vollkommenen Wiederherstellung, Reinigung und Verklärung der Kirche enthalten [2]). Durch Schuld der Menschen ist jedoch die Entfaltung dieses Keimes gehemmt worden, und die Reformation hat die erwachten Hoffnungen auf Wiederherstellung der wahren Kirche nicht verwirklichet. Die wahre Kirche ist nun aber nach Thiersch die apostolische Kirche. Diese muß wiederhergestellt werden. Thiersch ist wirklich der Meinung, daß das Urchristenthum die vollkommene Verwirklichung der wahren Kirche schon gewesen sei, und daher auch das Ideal kirchlich urbildlicher Vollkommenheit für alle Zeiten darstelle. Dieser urbildliche Zustand der Menschheit gilt ihm als eine „Anticipation des Geisterreichs [3])." Daher ist consequente Rückkehr zum Zustande des Anfangs, wie sie den Reformatoren ahnungsvoll vorschwebte, der einzige Weg, um das wahre Princip des Protestantismus zu verwirklichen. Wie diese Rückkehr zu bewerkstelligen sei: über diese Frage hat Thiersch vorerst die Gewißheit,

---

[1]) Vorlesungen über Katholicismus und Protestantismus, 2. Aufl., Bd. I., S. 29.
[2]) Bd. II, S. 383,
[3]) A. a. O., Bd. I., S. 141.

daß menschliche Selbsthülfe mit ihren Bestrebungen uns nur von unserer Ohnmacht zu überführen im Stande ist. Er erwartet deßhalb eine rettende Gottesthat, die Erneuerung und Wiederherstellung der Gaben des h. Geistes, der seinem Wirken angemessenen Aemter und besonders apostolischer Männer [1]). Eine solche unmittelbare Gotteshülfe ist nach Thiersch um so unentbehrlicher, als in der protestantischen Kirche sich eine Abirrung vom apostolischen Fundament, ein diametraler Zwiespalt ausgebildet hat, wodurch sie als Ganzes, als Kirche desorganisirt worden ist. Jene rettende That ist aber auch abgesehen von dieser Desorganisation schon darum nothwendig, weil die Reformation in ihrem Rückgange auf Christum diesen zu Allem und die Kirche zu nichts gemacht hat. Die Reformation, eine That der Selbsthülfe und der Erhebung gegen die herrschende kirchliche Autorität hat mit einer „Evakuation von der Kirche" geendet und sich daher genöthigt gesehen, die Hülfe der weltlichen Macht anzunehmen, was der Kirche in der Folge zu ungeheuerm Nachtheile ausgeschlagen ist. Der bisherige Zustand ist daher nur als ein Provisorium anzusehen. Das aus der Geschichte entwichene Ideal der Kirche Christi muß gänzlich wiederhergestellt werden. Die „Güter des Anfangs" müssen wiederkehren. Ausgehend von der lebendigen Aneignung der Heilslehre müssen wir jetzt nach der höchsten Selbstständigkeit in der Erkenntniß der christlichen Wahrheit streben, wobei die Ueberzeugung nicht einem traditionellen Systeme unterworfen, eben so wenig aus dem eigenen Innern geschöpft, sondern aus der h. Schrift entnommen werden muß, indem mit der unbedingten Hingabe an die letztere Ernst gemacht, und die Schwächen der Lehre der Reformation und der alten Dogmatik von uns nicht den Gegnern des Christenthums und der Reformation überlassen, sondern selbst an ihrer Enthüllung und Ueberwindung gearbeitet wird [2]). Wir wissen seit einiger Zeit, wo Thiersch mit den Consequenzen seines Reformationsprincipes angelangt ist. Indem er an der Möglichkeit einer geschichtlichen Entwicklung dieses Princips verzweifelt und ein, in der h. Schrift nirgends für unsere Zeit verheißenes, Wunder zu Hülfe ruft, hat er die Erfüllung seiner Erwartungen in der irwingschen Sekte zu finden gehofft, bis dahin aber

---

[1]) Vorwort, S. XVI. ff., und Bd. I., S. 154.

[2]) Bd. I., S. 215.

die Christenheit noch nicht überzeugen können, daß in dieser künstlich und durch sehr weltliche Mittel bewerkstelligten Repristination des apostolischen Zeitalters etwas wahrhaft Wunderbares, d. h. mehr als Wunderliches zu finden sei. Der Protestantismus war auch in der That nie ein bloßer Rückgang auf die apostolische Zeit mit dem Anspruche, diese zu repristiniren. Er hätte zuvor die Verheißung haben müssen, daß eine solche Wiederherstellung „einer vorübergegangenen Zeit Gottes ernstlicher Wille sei." Da wir aber umgekehrt die Verheißung Christi haben, daß das Reich Gottes „nicht mit äußerlichen Gebärden" kommen und daß der Geist Gottes uns „in alle Wahrheit" d. h. in immer neue Offenbarungen derselben leiten werde, so dürfen wir sicher sein, daß die geringfügigen Aeußerlichkeiten, welche die Irwingianer bis dahin als etwas sehr Wesentliches in ihr gottesdienstliches Leben aufgenommen haben, der Welt weder wohl noch wehe thun, sondern beinahe unbemerkt neben andern sonderbaren Erscheinungen der kirchlich gährungsvollen Gegenwart in dem immer näher kommenden und tiefer gehenden Kampfe verschwinden werden.

Allein auch der Verfasser der Reden „über die Zukunft der evangelischen Kirche", der in vieler Hinsicht mit Recht die Aufmerksamkeit ernster Gemüther auf sich gezogen, und an den wir hier wenigstens noch erinnern müssen, scheint uns den Punkt nicht getroffen zu haben, von dem aus die principielle Wiederherstellung des Protestantismus möglich und hoffentlich bald erhältlich sein wird. Schon daß er nicht einmal den Versuch gewagt hat, der Fiktion von zwei protestantischen Principien sich zu entledigen und auf das eine Grundprincip zurückzugehen, muß gerechte Bedenken über das Ergebniß des ganzen Buches in uns erregen. Zwar können wir es nur loben, wenn derselbe an die Wiederherstellung einer evangelischen Kirche glaubt[1]), und dieser Glaube allein hätte ihn darauf führen sollen, daß das Princip des Protestantismus kirchenbildender Natur sein muß. Auch hat er diese seine Natur so viel als erkannt, wenn er sagt: „Die Idee des

---

[1]) Die Zukunft u. s. w., S. 23 (2. Aufl.) und öfters.

kirchlichen Organismus, der lebendigen Einheit aller Glieder der Christenheit in ihrem Haupte, sei in der Reformation mächtig gewesen [1])." Aber zu einer durchgreifenden Anschauung dieses Satzes ist er bei einzelnen vortrefflichen Aperçüs in seinem Buche nicht gekommen. Daß er zu jener nicht hat gelangen können, beweist er besonders in der eilften Rede, in welcher die Nothwendigkeit der „Wiedergeburt der Kirche aus dem Sakramente" behauptet werden will. Die evangelische Kirche kann doch nur aus ihrem Principe heraus wiedergeboren werden. Allein daß das „Sakrament" das Princip der Kirche sei, das hat der Verfasser nirgends behauptet. Auch ist es im Grunde seiner Meinung nach gar nicht das Sakrament, sondern die Bildung eines neuen geistlichen Standes, vermittelst dessen der kirchliche Wiedergeburtsprozeß durchgeführt werden sollte. Dieser geistliche Stand soll aber selbst wieder nicht durch „künstliche Veranstaltung" (denn sonst hätten wir nur eine Form der vorhin besprochenen Verirrung des Dr. Thiersch), sondern durch „den mächtigen Drang des Glaubens und der innern Nothwendigkeit, welche dem Leben des Glaubens die entsprechende äußere Gestaltung schafft" [2]), zu Stande kommen; und so ist es am Ende wieder der mächtige Glaubensdrang, und nicht der neue geistliche Stand, welchem die Wiedergeburt eigentlich und wesentlich zu verdanken wäre. Würde denn unter diesen Umständen der Verfasser nicht am besten daran gethan haben, das Princip des Protestantismus als dasjenige der Wiedergeburt aus dem Glauben (und nicht aus dem Sakramente) zu bezeichnen, wobei es sich von selbst versteht, daß der Glaube auch den (oft glaubenslosen) Genuß des Sakramentes wiedergebären müßte? Zu einer klaren principiellen Anschauung vom Wesen des Protestantismus hat es daher auch der verehrte Verfasser der in vieler Hinsicht trefflichen „Reden" nicht gebracht, so gern wir ihm in seiner prophetischen Verheißung beistimmen, „daß die sociale, die culturgeschichtliche Bedeutung, welche die evangelische Kirche für die kommenden Jahrhunderte in Anspruch nehmen muß, nicht eine schlechtere oder geringere sein darf, als es die Bedeutung der katholischen Kirche in den Jahrhunderten des europäischen Mittelalters war [3])."

---

1) S. 55.

2) S. 418.

3) S. 433.

Was wir nunmehr auf dem Wege unserer Untersuchungen gewonnen haben, ist zunächst die Ueberzeugung, daß das Princip des Protestantismus weder ein einseitig theologisches, noch ein einseitig anthropologisches ist, sondern daß es theanthropologischer Natur ist. Sowohl die Behauptung, das Princip des Protestantismus beruhe auf der unbedingten Anerkennung der kanonischen Autorität der h. Schrift, als die Behauptung, es bestehe in nichts Anderm als der Rechtfertigung durch den Glauben oder der subjektiven Wiederherstellung des sittlichen Geistes: beide drücken das ganze und volle Princip des Protestantismus noch nicht aus. Nach jener erstern Ansicht könnte es der Protestantismus nur zu einem biblischen Lehrsysteme, nach dieser nur zu sittlichen Erweckungen einzelner Individuen bringen. Auch aus der Verbindung beider Principien wird das eigentliche Princip des Protestantismus noch nicht gewonnen, so wenig aus zwei halbwahren Sätzen jemals die ganze Wahrheit hervorgeht. Das Princip des Protestantismus ist vielmehr ein gemeinschaftbildendes und es hat in sich eine die Menschheit selbst wiederherstellende Kraft. So wenig hat der Protestantismus jemals die Kirche vernichten wollen (zunächst auch nur im Principe), daß sein ganzes Bestreben vielmehr dahin geht, die wahre Kirche wiederherzustellen. Er hat nicht gegen die römische Kirche protestirt, weil sie Kirche, sondern weil sie nicht die wahre Kirche ist, und als falsche Kirche die Menschen irreleitet und vom Heile in Christo abführt. Es ist freilich ein unter Protestanten weit verbreiteter Irrthum zu meinen: die kirchlichen Interessen liegen uns weniger nahe, und es sei möglich ein guter Protestant und ein schlechter Kirchenmann in einer Person zu sein. Allein, warum hat denn der Protestantismus so lange gezögert, sich von der alten Kirchengemeinschaft abzulösen? Warum hat er nur in der tiefsten Noth und von den Gegnern herausgedrängt dieselbe verlassen? Warum hat er alsobald wieder das Bedürfniß gefühlt, eine neue Gemeinschaft zu gründen, und gemeinsame kirchliche Bekenntnisse und gemeinsame Kirchenordnungen entworfen? Und das höchste Ziel, nach dem wir alle streben, die ganze Menschheit mit Gott versöhnt und durch seinen h. Geist erneuert und wiedergeboren zu sehen, wie ist es anders möglich dasselbe zu erreichen, als dadurch, daß die göttliche Wahrheit sich in der Lebenserscheinung der menschlichen Gemeinschaft auch thatsächlich offen-

bart und den Leib der Menschheit zu einem großen gottmenschlichen Lebensorganismus verbindet?

Allerdings setzt nun aber folgerichtig der Protestantismus die Kirche nicht als das Erste, sondern als das Letzte; nicht als das bereits fertig Gewordene, sondern als das erst fertig Werdende, nicht als eine vollendete, sondern als eine sich vollendende Gemeinschaft. Der Protestantismus geht von der ewigen Wahrheit selbst, nicht von der menschlichen Erscheinung derselben aus: er ist von der unvollkommenen menschlichen Kirche auf die vollkommene Wahrheit in Gott zurückgegangen. Es ist uns zum Vorwurfe gemacht worden, daß wir das „Wesen des Protestantismus" von den theologischen Fragen ausgehend dargestellt haben, anstatt mit den anthropologischen zu beginnen. In diesem Tadel scheint uns schon eine theilweise Verkennung des Wesens des Protestantismus zu liegen. Eben darum, weil der Protestantismus vom Menschen das Heil nicht erwartet; weil er alles menschliche Verdienst und alle menschliche Tugend als unzureichend verwirft; weil er von Gott Alles hofft und nur an ihn und seine ewige Offenbarung in Christo Jesu glaubt: eben darum muß eine wissenschaftliche Darstellung des „Wesens des Protestantismus" von den theologischen Fragen ausgehen, wobei wir jedoch nicht bestreiten, daß, wo es sich nicht um rein wissenschaftliche Darstellungen handelt, auch andere Ausgangspunkte genommen werden dürfen. In diesem unbedingten Rückgange auf Gott und das göttliche Wesen offenbart das Princip des Protestantismus seinen Grundtrieb. Der Protestantismus will an die Quelle der Wahrheit selbst; er läßt sich diese nicht durch menschliche Satzungen und künstliche Surrogate menschlich-theologischen Scharfsinns oder Tiefsinns verstopfen. Hörte der Protestantismus auf, seinem Grundtriebe nach theologisch zu sein, d. h. alles Heil und alle Wahrheit von Gott selbst abzuleiten, so gäbe er damit die Lebensquelle auf, aus welcher ihm unerschöpfliche Kraft zufließt und an der er sich immer wieder aufs neue erfrischen und verjüngen kann, während die römische Kirche diese Lebensquelle verschmäht, oder wenigstens durch menschliche Fiktionen sich immer unzugänglicher gemacht hat. Das Princip des Protestantismus hat also das theologische Moment als das Ursprünglichste in sich; nur ist es deshalb nicht einseitig theologisch.

Es ist nämlich dem Protestantismus nicht nur darum zu thun,

Gott zu erkennen, und die gewonnenen reinen Vorstellungen von Gott und göttlichen Dingen in ein System zu bringen. Zeiten, in denen ein solches Bestreben innerhalb der protestantischen Kirche vorzugsweise oder fast ausschließlich hervortrat, haben immer den Verfall des Protestantismus nach sich gezogen, und Rückschläge nach einer andern Seite hin hervorgerufen, die wieder gut machen mußten, was jene Einseitigkeit verschuldet hatte. Die Erkenntniß der göttlichen Wahrheit ist ein wichtiges und das ursprünglichste Element im Protestantismus; ohne Wahrheitserkenntniß könnte er gar nicht leben; allein es kommt dem Protestantismus nun Alles darauf an, daß diese Erkenntniß nicht nur dem Verstande des Menschen einleuchte, sondern vielmehr die ganze menschliche Persönlichkeit, also vor Allem auch Herz und Willen ergreife und beherrsche. Gott ist das Erste und Höchste im Protestantismus; aber der Mensch muß sich Gott unterwerfen, die göttliche Wahrheit demüthig in sich aufnehmen, in die Lebensgemeinschaft mit Gott eingehen und sittlich eins werden mit seinem Gott.

Aus allen diesen Gründen kann das Princip des Protestantismus kein einseitig theologisches sein. Das Bedürfniß nach wahrer Gotteserkenntniß ist im Protestantismus nicht theoretischer, sondern praktischer Natur. Der Protestant will Gottes Wesen erkennen, um Theil an diesem Wesen zu bekommen und sein eigenes Leben demselben gemäß umzugestalten. Das ist die große Bedeutung des Glaubens im Protestantismus, daß er die Gemeinschaft mit Gott subjektiv vermittelt und in das Centrum der menschlichen Persönlichkeit, in welchem von Natur die Sünde herrscht, das neue übernatürliche Princip des in Christo geoffenbarten und verklärten göttlichen Lebens einsenkt, durch welches dem Menschen nicht nur Versöhnung von Gott verbürgt, sondern auch sittliche Heilsvollendung auf dem Wege des innern Heiligungsprozesses gewährleistet ist. Daß also der Mensch die göttliche Wahrheit nicht als etwas Fremdes und seinem eigenen Wesen Widersprechendes in sich hat, sondern daß er sie in sein eigenes Wesen aufnimmt, sich ihr innerlich hingiebt, von ihr getrieben, geleitet und beherrscht wird und erst dann, wenn er mit freier Liebe und freudiger Herzensüberzeugung ihr angehört, das höchste Ziel seiner sittlichen Lebensaufgabe erreicht hat: das ist so ganz und durchaus protestantisch, daß was in Widerspruch hiermit tritt als

entschieden unprotestantisch mit aller Entschiedenheit auch verworfen werden muß. In so fern ist der Protestantismus allerdings subjektiv, als er nicht zugeben kann, daß die Wahrheit in der Form einer fremden äußerlich zwingenden Macht an den Menschen nur herantrete, und ihn mit äußern Mitteln gesetzlich beherrsche, sondern fordern muß, daß jedes einzelne Individuum der selbsterkannten und willig aufgenommenen göttlichen Wahrheit mit innerer Freudigkeit und freier Liebe angehöre. Dieses anthropologische Moment im Protestantismus ist aber in so fern allerdings ein secundäres, als es sich dabei nur um subjektive Aneignung der unabhängigen von aller subjektiven Bestimmtheit in sich selbst ewigen und absoluten göttlichen Wahrheit handelt.

Der Irrthum, welcher allen bisherigen Untersuchungen über das protestantische Princip mehr oder weniger zu Grunde zu liegen scheint, hat nun aber darin seinen Ursprung, daß man übersehen hat, wie das Princip des Protestantismus seinem tiefsten Wesen nach weder innerhalb der theologischen, noch innerhalb der anthropologischen Sphäre sich abschließt, sondern vielmehr über diese beiden Momente hinaustreibt, und **kirchenbildend** ist. Es ist besonders im gegenwärtigen Augenblicke, den römischerseits stets wiederholten Versicherungen gegenüber, daß der Protestantismus keine Kirche habe und auf Erbauung einer solchen gar nicht angelegt sei, sehr wichtig, es alles Ernstes zu betonen, daß der Protestantismus seinem innersten und tiefsten Principe nach eine Kirche gründen will und dieselbe auch wirklich begründet hat. Der Protestantismus ist weder eine bloße Lehrform objektiv-christlicher Wahrheit, noch eine bloße Glaubensform subjektiv-christlicher Gewissenhaftigkeit, sondern eine Lebensform kirchlich-christlicher Heilsgemeinschaft. Hat er, wie wir gesehen, so wenig gegen die Kirche protestirt, daß es ihm sauer genug geworden ist, sich nur von der römischen loszusagen; war er von Anfang an ernstlich bestrebt, die wahre Gemeinschaft der Gläubigen, die ächte Kirche Gottes in der Menschheit darzustellen: so sollte der Umstand, daß ihm dies in ein Paar Jahrhunderten noch nicht gelungen ist, doch diejenigen am allerwenigsten in Verwunderung setzen, die Einsicht und Kenntniß genug haben, zu wissen, wie wenig der römische Katholicismus in einem Jahrtausend das Ideal einer Kirche erreicht, wie er es vielmehr während dieser langen Zeit

nur zu einer äußern Disciplinaranstalt gebracht hat, die mit dem Geiste wissenschaftlicher Entwicklung und religiöser Erhebung innerlich immer mehr zerfallen ist.

Allerdings will der Protestantismus nicht nur eine Kirche. Sein Princip ist kein einseitig kirchenbildendes, d. h., er will nicht wie Rom die Kirche um jeden Preis. Er will die Kirche, welche die beiden von uns entwickelten Momente der objektiven Wahrheitserkenntniß und der subjektiven Glaubensüberzeugung in sich verarbeitet hat. Er will die wahre und freie Kirche. Er will die Kirche, die auf dem Grunde des göttlichen Wortes ruht und aus lebendig-gläubigen, sittlich-wiedergebornen Menschen besteht. Er will eine thatsächliche Wiederherstellung der sündigen Menschheit zur Lebensgemeinschaft mit Gott durch den lebendigen Glauben an Jesum Christum, den Sohn Gottes. Das nennen wir das theanthropologische Princip des Protestantismus. Er will die ganze Menschheit allmälig mit gottmenschlichem Leben erfüllen und durchdringen, und die neutestamentliche Verheißung wahr machen helfen, wonach die ganze Menschheit unter dem einen Haupte Christo zu einem Leibe heranwachsen soll. Die Frage, wie der Protestantismus dieses sein Princip verwirklichen soll, wird uns später noch zu einigen weitern Erörterungen veranlassen; hier genügt es uns, das Princip bestimmt auszusprechen, und die principiell-kirchliche Bestimmung und Berufsaufgabe des Protestantismus gegen alle diejenigen entschieden zu behaupten, welche das Wesen des Protestantismus in dieser Beziehung noch verkennen, oder wenigstens noch nicht kräftig genug anerkennen und welche dadurch wenigstens mittelbar dazu mitwirken, den Protestantismus vielen kirchlich Gesinnten verdächtig zu machen und über seinen eigentlichen Beruf bei Freunden und Feinden die unklarsten Vorstellungen zu unterhalten.

---

§. 3.

Die Verschiedenheit der protestantischen Bekenntnisse, namentlich die Differenz zwischen lutherischem und reformirtem Protestan-

tismus, hat ihren Grund nicht in einer Verschiedenheit des protestantischen Princips. Sie beruht nur auf einer wissenschaftlich zwar erheblichen, praktisch aber unerheblichen verschiedenen Auffassung des Verhältnisses zwischen Unendlichem und Endlichem, zwischen Göttlichem und Menschlichem, und fällt daher der freien wissenschaftlichen Verhandlung auf Grund des einen kirchlichen Lebensprincips anheim. Hiernach sind einestheils die neuesten wissenschaftlichen Erörterungen über die principielle Eigenthümlichkeit der beiden Bekenntnisse zu würdigen, anderntheils ist die principielle Berechtigung, ja Verpflichtung zur Union allen Trennungstendenzen gegenüber entschieden festzuhalten.

Nachdem der Protestantismus in seinen ersten Ursprüngen bekanntlich nach zwei verschiedenen Richtungen auseinandergegangen, nachdem zwei Jahrhunderte hindurch zwischen Lutheranern und Reformirten manchmal beinahe heftigerer Streit geführt worden war als zwischen Protestanten und Papisten — fing man, von diesem Wortgezänke allmälig ermüdet, an, die Differenz selbst als eine unerhebliche zu betrachten, und zu beklagen, daß so viel Zeit und Eifer verschwendet worden war, um über etwas zu streiten, was sich des Streites eigentlich gar nicht verlohnte. Besonders Schleiermacher mit seinen Geistesverwandten erhob seine Stimme kräftig im Sinne der Einigung. Spricht er doch in seiner „Glaubenslehre" das bekannte Wort aus, „daß nur dasjenige im Protestantismus wesentlich sein könne, worin beide Bekenntnisse wirklich übereinstimmen [1])." Und ganz ähnlich erklärt de Wette in seiner „Dogmatik der protestantischen Kirche," daß beide Confessionen im Wesentlichen eins und die abweichenden Eigenthümlichkeiten ihrer Lehrbegriffe fast durchgängig als fehlerhaft zu betrachten seien [2])."

Diese Stimmen schlagen vielleicht die Differenz selbst zu gering an; allein sie sind dennoch sehr berechtigt. Ihre Berechtigung liegt in der Anerkennung, daß der Protestantismus nicht zwei verschiedene Principien,

---

[1]) Dritte Aufl. Bd. I, S. 146.
[2]) Dritte Aufl. im Vorwort.

ein lutherisches und ein reformirtes, hat; daß vielmehr beide Bekenntnisse grundsätzlich eins sind, und daß es für beide jetzt völlig an der Zeit ist, dieser tiefern Einheit recht bewußt zu werden.

Nichtsdestoweniger waren solche Urtheile viel zu allgemein, um wirklich befriedigen zu können, und es ist unter die erfreulichsten Erscheinungen der neuern theologischen Wissenschaft zu zählen, daß eine Anzahl höchst bedeutender und ausgezeichneter Theologen es sich zur Aufgabe gemacht hat, der eigentlichen Differenz beider Bekenntnisse, deren Vorhandensein sich ja nicht bestreiten läßt, wahrhaft auf den Grund zu kommen.

Seit längerer Zeit war es üblich geworden, diese Differenz so äusserlich als möglich zu fassen. So faßt sie z. B. noch Planck. Er erklärt sich den Umstand, „daß die beiden Männer Luther und Zwingli so verschieden über manche Dinge zu denken scheinen und auch wirklich verschieden dachten," einzig und allein aus der „Verschiedenheit der Bildung," die sie erhalten hatten. Zwingli denkt ihm freier als Luther, weil er weniger scholastische Philosophie studirt hatte; dagegen läßt er Luthern systematischer denken als Zwingli! „Wäre einer in des Andern Lage gekommen, setzt er mit größter Naivetät hinzu, so würde er eben das geworden sein, was der Andere war und eben so gedacht haben als der Andere dachte [1])." Aber Planck ist nicht der Einzige, der solche Vorstellungen von dem Entstehungsgrunde der Differenz beider Lehrbegriffe hat. Baumgarten-Crusius in seinem Compendium der christlichen Dogmengeschichte trägt ganz ähnliche Ansichten vor. Er erklärt die Verschiedenheit ebenfalls aus der bloßen Subjektivität Luthers und Zwinglis, und vergißt vor Allem, daß der reformirte Protestantismus doch wenigstens eben so sehr Calvins als Zwinglis Werk ist. Luther ist ihm eine „sinnlich gemüthliche," Zwingli eine „verständige" Natur; dort ein begeisterter Prophet mit den Schriftgedanken von Glaube, Gnade und Geist angethan; hier ein überlegender, kalter und strenger Denker, der mit klarer Verständigkeit zu Werke geht. Und diese so zufällige Charakterverschiedenheit zweier Menschen soll über das Schicksal des Protestantismus auf Jahrhunderte hinaus entschieden haben? Wie willkürlich solche Behauptungen sind und wie wenig sie auf geschichtliche Realität irgend

---

[1]) Geschichte der Entstehung, der Veränderung und der Bildung des protestantischen Lehrbegriffes, Bd. II, S. 255 ff.

Anspruch zu machen haben, sehen wir am besten aus dem Umstande, daß Planck und Baumgarten = Crusius einander geradezu widersprechen, indem jener Luthern zum „systematischen Kopfe", dieser zum „begeisterten Propheten" macht. Und wahrhaftig: die Propheten sind lutherischerseits doch recht bald ausgestorben, so daß wir uns nicht wenig verwundern müssen, wie der lutherische Typus unter so unprophetischen Naturen, wie die orthodoxen Theologen des siebzehnten Jahrhunderts waren, doch ungeschwächt erhalten geblieben ist. Baumgarten = Crusius hat das Unzureichende seines Erklärungsversuches selbst gefühlt, da er die Verschiedenheit des deutschen und des schweizerischen Volkscharakters zur Verschiedenheit des Charakters der reformatorischen Persönlichkeiten noch hinzunimmt. Die deutsche Reformation soll nämlich mehr vom „Volke", die schweizerische mehr von der „Staatsregierung" ausgegangen sein [1]). Eine ebenfalls willkürliche, historisch unbegründete Vorstellung, über deren Unrichtigkeit das erste beste Compendium schweizerischer Reformationsgeschichte den Verfasser hätte belehren können. Die Reformation hat den schweizerischen Regierungen eben so sehr vom Volke abgerungen werden müssen, als den deutschen, und ohne vorangegangene meistentheils drohende Volksbewegungen hätten die Regierungen in der Eidgenossenschaft nicht daran gedacht, ins Volksleben so tief eingreifende Umgestaltungen, wie die reformatorischen waren, zu wagen.

Es ist erfreulich, daß Max Göbel in neuerer Zeit den Versuch gemacht hat, die Differenz zwischen lutherischem und reformirtem Protestantismus tiefer zu suchen und zu begründen. Zwar ist auch er noch in den irrigen Anschauungen von Baumgarten = Crusius theilweise befangen, und meint unter Anderm, der „politische Liberalismus", der in der Schweiz ein Gewächs sehr modernen Datums ist, habe schon bei der Reformation mitgewirkt [2]). Auch was er von lutherischem „Herzensbedürfniß" und zwinglischer „Verstandesoperation" sagt, schmeckt zu sehr nach Planck'schem Geschichtspragmatismus. Tiefer geht aber Göbel, wenn er Luthern vom sogenannten Materialprincipe des Protestantismus, d. h. von der Rechtfertigung durch den Glauben an die Gnade Gottes aus=

[1]) Compendium der christlichen Dogmengeschichte, S. 323 f.

[2]) Vrgl. s. Schrift: die religiöse Eigenthümlichkeit der lutherischen und reformirten Kirche — Versuch einer geschichtlichen Vergleichung 1837, S. 46.

gehen, Zwingli dagegen bei seinen Reformversuchen die alleinige Autorität der Schrift als Formalprincip zu Grunde legen läßt. Mit seinem Materialprincip war Luthern die tiefste Sündenerkenntniß und das Bedürfniß nach Buße gegeben; hieraus sind seine Beurtheilungen der h. Schrift zu erklären und seine Lehre von dem natürlichen Unvermögen des Menschen. Ganz anders Zwingli. Von einem positiven Glaubensprincipe ist hier keine Rede. Das reformirte Bekenntniß hat überhaupt ein solches materiales Glaubensprincip nicht; das Wort Gottes ist für Zwingli unbedingte positive Norm, welche an alles in der römisch-katholischen Kirche Bestehende gelegt wird. Alles in der Schrift nicht Enthaltene wird von diesem reformirten Standpunkte aus unbedingt verworfen. Daher auch der entschiedene, abstrakte Gegensatz gegen die römische Kirche, während der lutherische Protestantismus in ihr nur das verwirft, was mit seinem Glaubensprincipe in wirklichem entschiedenem Widerspruche steht. So Max Göbel.

Ueber das Ungenügende und Mangelhafte der Unterscheidung zwischen materialem und formalem Principe des Protestantismus ist bereits das Erforderliche bemerkt worden. Für einen Augenblick aber das Zutreffende derselben eingestanden: so wäre es doch recht wunderlich, wenn der reformirte Protestantismus gar kein Materialprincip hätte. Denn das Zurückgehen Zwinglis auf die Bibel aus einer „Operation des erleuchteten Verstandes Zwinglis" zu erklären, ist doch gar zu doktrinär [1]). Verstandesoperationen, selbst wenn ihnen das Prädikat „erleuchtet" mit vollem Rechte zukommt, sind wenig geeignet, Reformationen zuwege zu bringen; es wird auch in der Schweiz an der nöthigen Gemüths- und Gewissenserregung nicht gefehlt haben. Weder Luther noch Zwingli waren Verstandesoperateure, sondern berufene und auserwählte Rüstzeuge der göttlichen Weltregierung, die aus innern sittlichen und frommen Impulsen heraus redeten, schrieben und handelten. Auch ist Bd I, §. 3. dieses Werkes nachgewiesen worden, daß der zwinglische Protestantismus ein derartig abstraktes Bibelprincip, wie Göbel es sich vorstellt, gar nicht hat, und der kirchlichen Tradition ebenfalls eine gewisse Berechtigung von Anfang an einräumte. Umgekehrt wäre es völlig unrichtig, Luthern, dem Manne, dem wir die beste deutsche Bibelübersetzung verdanken und

[1]) A. a. O., S. 71

der für alle Zeiten mit prophetischer Kraft sein: „das Wort sie sollen lassen stan" ausgesprochen hat, eine geringere Achtung vor der Bibel zuzuschreiben — als Zwingli oder Calvin. Ist auch die Rechtfertigungslehre der lutherischen Auffassung des Protestantismus besonders eigenthümlich, so ist doch über diese Lehre zwischen Lutheranern und Reformirten nie im Geringsten Streit gewesen, und der Kern derselben, daß nur vermittelst des Verdienstes Christi, aus lauter Gnaden, und zwar durch den Glauben an jenes Verdienst, die Seligkeit uns zu Theil wird, findet sich bei Zwingli und Calvin ebenso unzweideutig als bei Luther vor. Der Göbelsche Versuch muß daher, so lobenswerth er dem Bestreben nach ist, doch in dem Ergebnisse als verfehlt betrachtet werden, was übrigens dem Urheber des Versuchs um so weniger zur Last zu legen ist, als die eingehendern Quellenstudien, die eine eigentliche Entscheidung allein ermöglichen, erst nach dem Erscheinen der Schrift Göbels gemacht worden sind.

Unsere Untersuchung führt uns auf diesem Punkte von selbst zu der „Reformirten Glaubenslehre" von A. Schweizer. Wir verdanken diesem ausgezeichneten Gelehrten nach einem hundertjährigen Stillstande auf dem Gebiete reformirter Dogmatik wieder die erste selbstständige, mit eben so viel Scharfsinn als Gelehrsamkeit ausgeführte reformirte Glaubenslehre. Schweizer hat nach einer gründlichen Beurtheilung der bisherigen Lösungsversuche das Wesen der reformirten Glaubenslehre im Unterschiede von der lutherischen dem Principe nach darin gefunden, daß der reformirte Protestantismus — negativ ausgedrückt — gegen allen Paganismus, d. h. gegen alle Creaturvergötterung protestirt [1]), oder daß er — positiv ausgedrückt, — von einem Gefühle schlechthiniger Abhängigkeit von Gott ausgehend seine Glaubenslehre im Interesse der unverkümmerten Ehre Gottes oder des religiösen Determinismus durchgeführt habe [2]). Hiernach hätte der reformirte Protestantismus nicht sowohl ein anthropologisches, als ein theologisches Princip: und in diesem Umstande wäre auch sein Unterschied von dem in dem anthropologischen Principe einseitig wurzelnden lutherischen Protestantismus be-

---

[1]) Aehnlich schon Herzog in Tholuks litterarischem Anzeiger.

[2]) A. Schweizer, Ref. Glaubenslehre, S. 15 — 40.

gründet. Der lutherische Protestantismus protestirt vorherrschend gegen judaisirende Werkheiligkeit; frägt nur, was am oder im Menschen das Heil gewinne; antwortet: nicht Werke, sondern Glaube, und vermeidet halb und halb die consequente weitere Frage: woher es komme, daß der Eine gläubig oder selig werde, und der Andere ungläubig bleibe? Der reformirte Protestantismus frägt nicht: was am Menschen hilft zur Seligkeit, sondern wer macht selig oder verdammt? Creaturen oder Gott allein? und er antwortet: Gott allein. Dieses geschärfte Abhängigkeitsgefühl von Gott ist in der reformirten Dogmatik die Alles durchdringende Seele, und daher ist ihr auch ein deterministischer Typus aufgedrückt. Luther begnügte sich mit dem Unfreisein der gefallenen Menschheit zum Guten; Zwingli dagegen lehrt das Unfreisein und Unvermögen der Creatur schon als solcher und die Creatur kann nach reformirter Anschauung überhaupt nichts thun noch erreichen, was im Weltplane Gottes nicht festgestellt ist. Diese reformirte Eigenthümlichkeit im Unterschiede von der lutherischen tritt erstens hervor in der Lehre von Christo. Während Luther eine reelle Mittheilung göttlicher Eigenschaften an die menschliche Natur Christi behauptet, unterscheidet die reformirte Dogmatik, um die Ehre Gottes besser zu wahren, das Creatürliche von dem Göttlichen in Christo genau. Die Eigenthümlichkeit beider Richtungen tritt zweitens hervor in der Lehre von der Heilsaneignung (applicatio salutis). Während die Lutheraner bei der Anbietung des Heils an alle Menschen stehen bleiben, die es entweder annehmen oder verwerfen können; gehen die Reformirten über die beim Menschen liegende Entscheidung seines ewigen Schicksals hinaus und, um die Ehre Gottes sicher zu stellen, nehmen sie an, daß jene Entscheidung in höchster Instanz nicht bei dem Menschen stehe, son- in dem decretum æternum, in der gratia particularis, irresistibilis, inamissibilis sich verwirkliche. Drittens endlich tritt die Eigenthümlichkeit beider Systeme noch hervor in der Lehre von den Gnadenmitteln (externis mediis applicationis gratiæ). Während lutherischerseits die Gnadenmittel die göttliche Gnade wirklich mittheilen und Gott in seiner Gnadenmittheilung an dieselben gebunden ist, so wird den Gnadenmitteln dagegen reformirterseits eine niedrigere Stellung in der Heilsordnung als creatürlichen Substanzen angewiesen, so daß auch derjenige selig wird, der nie einen Sakramentsgenuß erlangen kann. Endlich zeigt sich die

eigenthümliche Verschiedenheit auch noch viertens in ritueller Beziehung, indem, während lutherischerseits Nothtaufe und Privatkommunion, Bilder, Lichter, kirchliche Instrumentalmusik u. s. w. Billigung finden, diese Gebräuche reformirterseits im Allgemeinen mißbilligt werden. Aus allen diesen Anzeichen schließt Schweizer wiederholt, daß das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl von Gott mit entschiedener Verwerfung aller paganistischen Creaturvergötterung Princip des refomirten Protestantismus sei, und er bezeichnet den Unterschied zwischen lutherischem und reformirtem Protestantismus abschließend in der Formel, daß der lutherische Protestantismus von der Anthropologie mit verkürzter Theologie, der reformirte von der Theologie mit verkürzter Anthropologie ausgehe. Hiemit ist denn auch zugleich die Anerkennung ausgedrückt, daß beide Richtungen des Protestantismus nur relative Wahrheit anzusprechen haben; daß sie nur als (allerdings sehr wesentliche) Momente eines höhern Dritten berechtigt sind; daß die Union mithin ein nie aus den Augen zu verlierendes wesentliches Bedürfniß ist.

Die scharfsinnige, sehr lehrreiche Erörterung Schweizers hat, wie nicht anders zu vermuthen stand, lebhafte wissenschaftliche Verhandlungen hervorgerufen. Zuvörderst erfolgten Einsprachen von lutherischer Seite. Dr. Baur griff in einer Abhandlung „über Princip und Charakter des Lehrbegriffes der reformirten Kirche in seinem Unterschiede von dem lutherischen u. s. w.," sofort den Grundgedanken der schweizerischen Glaubenslehre an, indem er nicht klar einsehen zu können behauptete: warum der reformirte Lehrbegriff seinem Wesen nach besonders Protestation gegen den Paganismus sein sollte? Die Scheu vor Creaturvergötterung oder heidnischer Verdunklung des Gottesbewußtseins sei ja ein wesentlicher Zug des Protestantismus überhaupt, aber nicht ein specifischer Vorzug des reformirten Typus [1]). Das Heidnische als solches sei überhaupt nicht der bezeichnende Begriff, um die reformirten Abweichungen in Betreff der Lehre von der Person Christi, der Prädestination, der Sakramente genügend zu erklären. Unrichtig sei es, den Unterschied so darzustellen, als ob die lutherische Confession Gott nicht eben so sehr ehren wollte, als die reformirte; wenn die lutherische das Menschliche in der

---

[1]) Theol. Jahrbücher von Baur und Zeller 1847, Heft 3, S. 309 ff.

Person Christi zum verschwindenden Momente des Göttlichen mache, so geschehe dies ja ebenfalls zur Ehre Gottes. Was sodann in der Lehre von der communicatio idiomatum für ein anderes Bestreben vorhanden sei, als die Gottheit auch in der Menschheit zu verherrlichen? Mithin lasse die lutherische Confession sich eben so gut als die reformirte von dem Gesichtspunkte der gloria dei aus betrachten. Umgekehrt wäre es ja auch gar wohl möglich, die reformirte Prädestinationslehre mit dem heidnischen Fatalismus in Vergleich zu bringen, so daß der Anti-Paganismus auch reformirterseits nicht streng durchgeführt werden könne; und jedenfalls sei die lutherische Freiheitslehre weniger heidnisch, als das reformirte Prädestinationsdogma. Werkdienst sei eben so heidnisch als Heiligendienst und Luther habe 1521 bekanntlich auch gegen den „Abgott zu Halle" geschrieben. An den Sakramenten endlich haben die Reformirten nur das getadelt, daß sie als sinnliche Dinge das Göttliche zu äußerlich vermitteln.

Indem Baur sonach das Moment des Anti-Paganismus durchaus nicht als ein specifisch reformirtes gelten lassen will, legt er dagegen mehr Gewicht auf die Behauptung Schweizers, daß das absolute Abhängigkeitsgefühl eigentlich Materialprincip des reformirten Protestantismus sei. Jedoch bestreitet er, daß aus diesem Principe für den reformirten Protestantismus der unbedingt oder vorwiegend theologische Charakter folge. Abhängigkeit ist nämlich ein subjektiver Zustand, eine Bestimmtheit des endlichen Subjekts in seiner Beziehung zum Absoluten. So wie man das Princip des reformirten Systems als Princip der Abhängigkeit bestimmt, so stellt man sich nach Baur auf den Standpunkt der Subjektivität und bestimmt die Richtung desselben als eine vom Subjekt ausgehende. Daher hat sich Schweizer mit seinem Systeme auch auf den Boden der Subjektivität gestellt. Baur unternimmt es nun, den Satz durchzuführen, daß das reformirte System ein wirklich objektiv-theologisches sei, worin nicht die subjektiv bestimmte Abhängigkeit selbst, sondern die objektive Voraussetzung der letzteren, die Absolutheit Gottes als wesentliches Princip erscheint. Das reformirte System geht von der objektiven Idee Gottes als des Einen, alles auf absolute Weise bestimmenden, Princips aus; der lutherische nimmt dagegen seine Stellung nicht in der Idee Gottes, sondern im Bewußtsein des Subjekts und macht das zu seinem Princip, was sich im Selbstbewußtsein

des Subjekts als die unmittelbarste Richtung des Menschen auf Gott ausspricht. Das reformirte System nimmt seine Richtung von oben nach unten; das lutherische umgekehrt von unten nach oben.

Diese Sätze sucht nun Baur an einzelnen Dogmen nachzuweisen, und zwar erstens: an der Abendmahlslehre. Da das reformirte System von der absoluten Gottesidee ausgeht, so können die Sakramente als blos secundäre Ursachen keine selbstständig wirkende Ursache sein und nicht die Bedeutung eines auf absolute Weise auftretenden Princips haben. Was die Sakramente Göttliches an sich haben, das ist ihnen nichts Immanentes, sondern sie sind nur ein Medium, durch welches das Göttliche hindurchgeht. Einen ähnlichen Nachweis sucht Baur an der Lehre von der Person Christi zu geben. Auch hier kommt es im reformirten Systeme zu keiner wirklichen Menschwerdung des Logos, vielmehr wird dieselbe nur als ein Akt göttlicher Selbstentäußerung und Selbstbeschränkung gedacht. Die menschliche Natur ist nicht unmittelbar, sondern nur vermittelst des h. Geistes zur persönlichen Einheit mit dem Logos verbunden. Der göttliche Logos als das absolute Subjekt der Person Christi steht so hoch über seiner menschlichen Erscheinung, daß das Verhältniß, in welches das Endliche hier zum Absoluten gesetzt wird, ein schlechthin negatives ist, daher auch schon der Logos ἄσαρκος für Erlösungszwecke thätig gewesen sein soll. Drittens läßt sich dasselbe nach Baur an der Prädestinationslehre zeigen. Das reformirte System will sich keine Illusion über die Einheit des Endlichen und Unendlichen machen; das Endliche soll nichts Anderes sein als was es seiner Natur nach sein kann. Daher ist in der Lehre von der Irresistibilität der göttlichen Gnade der innerste Geist des Systems ausgesprochen. Was der absoluten Kausalität Gottes gegenüber als selbstständige Macht sich geltend machen will, wird niedergeschlagen und vernichtet. Es ist die Idee der Einen, alles schlechthin wirkenden Macht Gottes, außer welcher kein Anderer selbstständige Kausalität haben kann, welche hier energisch ausgesprochen ist. Baur findet darum auch in der reformirten Prädestinationslehre den eigentlichen substantiellen Kern des reformirten Systems dargelegt; das System erreicht in ihr seine eigentliche Spitze. Hiernach machen Dekrete das eigentliche Wesen Gottes aus; Gott ist dem substantiellen Begriffe seines Wesens nach ein wollender und beschließender; Wollen und Thun ist in Gott wesentlich identisch.

Das von ihm Gewollte hat schon alle Realität des Existirenden in sich. Der Wille Gottes ist die Alles schlechthin realisirende Causalität. Das Wirkliche ist daher auch nur der an sich bedeutungslose Reflex des schon im göttlichen Dekrete auf absolute Weise Enthaltenen. Im Rathschlusse Gottes steht schon Alles unabänderlich fest. Man könne hier mit Recht fragen: Wozu eine geschaffene wirkliche Welt, wenn die Welt der Wirklichkeit nichts Anderes ist als das, was sie in der Idee ist?

Mit unverkennbarer Vorliebe für das lutherische System stellt sodann Baur dieses dem reformirten entgegen. Hier ist die Realität des göttlichen Dekrets von einer außerhalb desselben in Erfüllung gehenden Bedingung abhängig. Diese Bedingung ist der freie Wille. Nach demselben unterscheidet es sich außerhalb des göttlichen Bewußtseins, welche Realität die von Gott gefaßten Beschlüsse haben. Der geschichtliche Verlauf ist hier zum Voraus ungewiß, und die göttliche Idee realisirt sich erst in der geschichtlichen Entwicklung der Weltgeschichte, die ihre immanente Wahrheit in sich selbst hat und für das Bewußtsein Gottes ein eigenes, selbstständiges Moment ist. Wo daher das reformirte System als Resultat des ganzen Prozesses die Ehre Gottes allein und unbedingt aufstellt: da hat das lutherische das Heil des Menschen im Auge. Auf diesem letzteren vom Menschen ausgehenden Standpunkte hält sich das religiöse Bewußtsein an geschichtliche Thatsachen, welche ihm den subjektiven Inhalt seines Glaubens so nahe als möglich bringen.

Nichtsdestoweniger räumt jedoch Baur ein, daß auch das reformirte System in seiner Grundrichtung ebenfalls durch ein religiöses Interesse bestimmt werde; daß die ursprüngliche Frage, von deren Beantwortung die Richtung des Systems ausgieng, nicht die war, wie alles Seiende durch die absolute Causalität Gottes bestimmt werde, sondern die, wie sich der Mensch in seinem durch das Bedürfniß der Seligkeit bestimmten religiösen Bewußtsein zu Gott als der alleinigen Ursache der Seligkeit verhalte. Dabei anerkennt auch Baur völlig, daß, da das Wesen Gottes im reformirten Protestantismus nicht als Substanz sondern als absoluter Wille gefaßt wird, von einem „pantheistischen Grundcharakter" seines Systems nicht die Rede sein könne; und gewiß ist es grundverkehrt den Determinismus mit dem Pantheismus zu verwechseln, und, um doch ja das reformirte System von jedem Scheine des Pantheismus zu befreien, daß-

selbe damit zugleich auch seines unläugbar deterministischen Charakters entkleiden zu wollen.

Wenn nun aber der reformirte Protestantismus ebenfalls aus einem religiösen Interesse entsprungen, wenn es ihm nicht um die Bestimmtheit des Seins Gottes an sich, sondern um das Verhalten des Menschen zur absoluten göttlichen Causalität zu thun ist: worin besteht denn die eigentliche Differenz zwischen lutherischer und reformirter Dogmatik?

Der „unversöhnliche Widerstreit" zwischen beiden Systemen liegt nach Baur in der Frage: Was ist der Mensch noch, wenn Alles, was sich auf ihn bezieht und durch ihn selbst geschehen sollte, nur durch Gott geschieht? Wie kann er als selbstthätiges und zurechnungsfähiges Subjekt, überhaupt als Subjekt im wahren Sinne betrachtet werden, wenn wir sein Gutes und Böses thun auf die göttliche Causalität zurückführen? Es handle sich mit einem Worte, meint Baur, um den Begriff der Freiheit. Freiheit aber sei das Vermögen der Selbstbestimmung. Dieser Begriff, der Begriff des Subjektes überhaupt, könne nur im lutherischen Systeme zu seinem Rechte kommen. Hier müsse bei Allem, um was es sich zwischen Gott und dem Menschen handle, der Mensch selbst dabei sein. Alles, auch das durch die göttliche Gnade ihm Angebotene könne der Mensch hier nur in der Form seiner Subjektivität haben. Das Subjekt nehme hier alle Realität des Göttlichen in sich auf; nicht nur im vorstellenden Bewußtsein wolle es hier das Göttliche, die Substanz der Sache selbst wolle es haben. Die Einheit des Göttlichen und Menschlichen werde hier so viel als möglich in einem realen und konkreten Sinne genommen, und dabei gegen Alles sich vorgesehen, was der absoluten Causalität Gottes eine die Subjektivität des Menschen erdrückende Macht geben könnte. So sucht nach Baur der lutherische Protestantismus das ursprüngliche subjektive Interesse zu bewahren und weiter zu entwickeln. Das reformirte System setzt dagegen an die Stelle des praktischen Interesses der Reformation das theoretische der objektiven Gottesidee, so daß der Mensch dem Absoluten gegenüber aufhört ein für sich seiendes Subjekt zu sein. Auf dem reformirten Standpunkte kann daher die Frage über Erlangung des Heils und wodurch sie vermittelt werde, eigentlich gar nicht entstehen. Zu vermitteln giebt es hier eigentlich gar nichts. Im ewigen Decrete liegt ja Alles so vollkommen, daß es nichts giebt, was erst wirk-

lich werden müßte. Daraus zieht Baur das Endergebniß, daß das Princip des Protestantismus eigentlich nur im lutherischen Lehrbegriffe seine consequente und naturgemäße Entwicklung gefunden habe. Nur das lutherische System hat ihm ein Princip innerer Bewegung und durch verschiedene Momente hindurch vermittelnder Entwicklung in sich. Immerhin ist Baur jedoch billig genug anzuerkennen, daß kein System schlechthin über das Andere zu stellen ist; daß eines zur Ergänzung des Andern dient; daß das lutherische die objektive Gottesidee des reformirten als seine objektive Wahrheit zur Voraussetzung hat, während das reformirte sich zur Subjektivität des Bewußtseins, in deren Sphäre das lutherische sich bewegt, aufschließen muß. Beide aber suchen die gottmenschliche Einheit als die substantielle Idee des Christenthums zu verwirklichen.

A. Schweizer hat nicht ermangelt, im Interesse seiner Auffassung von der Differenz zwischen lutherischem und reformirtem Protestantismus eine Erwiederung gegen Dr. Baur erfolgen zu lassen. Zunächst mit Beziehung auf Rettberg, der in den „Göttinger gelehrten Anzeigen" [1]) in dem energischen Moralsysteme der reformirten Kirche eine „Inconsequenz" gesehen hatte, weist Schweizer auf überzeugende Weise das ganz consequente Interesse der Reformirten an der Sittlichkeit nach, und bemerkt ganz richtig, gerade die energische Moral der Reformirten sei mit ein Beweis, wie wenig von denselben der Determinismus so verstanden worden sei, als ob er das menschliche Leben, Wirken und Handeln aufhebe oder für ungültig erkläre. Während Schweizer somit auf einen unstreitig anthropologischen Kern des reformirten Systems verweist, zeigt er gleichzeitig gegen Baur, daß auch Luther nach der einen Seite hin in einem entschieden theologischen Interesse gehandelt habe [2]). Ein solches ist es nämlich, wenn Luther gegen die Zulage, daß er Urheber des Bösen sei, Gott zu schützen sucht. Ein solches ist es, wenn überhaupt in seiner ersten kräftigen Richtung das Lutherthum beim Suchen des Heils sich vom Endlichen und Menschlichen abwendet, um einzig aus Gott und der göttlichen Gnade das Heil zu gewinnen. Aus einem solchen ist bei

---

[1]) Vom 12. April 1845.

[2]) Theol. Jahrbücher u. s. w. 1848, Heft I, S. 1 ff.

Luther das in den Vordergrund stellen des menschlichen Unvermögens zu erklären. Mit Recht macht Schweizer darauf aufmerksam, wie dürftig in der lutherischen Dogmatik die Ehrenrettung der menschlichen Freiheit ausgefallen sei. Was ist denn das für eine Freiheit, die zum Guten völlig untüchtig und einzig und allein zum Bösen befähigt ist? Im Grunde will auch nur Gott von einem theologischen Standpunkte aus hier gegen den Vorwurf geschützt werden, daß er die Causalität des Bösen sei.

Allein auch noch einen zweiten Punkt macht Schweizer gegen Baur geltend. Unmöglich kann der Gegensatz zwischen beiden Systemen in den Kategorien des Objektiven und Subjektiven seinen genügenden Ausdruck finden. Wäre das reformirte System wesentlich und ursprünglich objektiv, so wäre es zur „philosophischen Ontologie" geworden. Calvin aber weist ja bekanntlich alle ontologischen Fragen als vorwitzige zurück. Was Gott an sich ist, das hat für Calvin gar kein Interesse, sondern nur das, was er für uns ist; und wie er sich über alle „kalten Speculationen" erklärt, ist bekannt. Alle Religion ist nach Schweizer Beziehung des Menschen auf Gott. Es giebt in der Religionslehre weder Anthropologie an sich, noch Theologie an sich. Das Bezogensein des Menschen auf Gott kann dagegen in doppelter Weise stattfinden: entweder in der Weise, wie die in der Frömmigkeit subjektiv angeschaute Idee Gottes den Menschen bestimmt und determinirt, oder in der Weise, wie der Mensch objektiv vor Gott, durch Gott und für Gott ist. Darin besteht nach Schweizer nun auch der Unterschied zwischen dem lutherischen und reformirten Systeme. Dieses stellt die Anthropologie unter die Abhängigkeit von der Theologie; jenes, indem es die volle menschliche Zuständlichkeit vor Gott explicirt, verkürzt die Theologie.

Endlich weist Schweizer noch nach, daß das Seligkeitsinteresse in beiden Systemen, wenn auch von verschiedenen Standpunkten aus, gleich eifrig gewahrt werde. Das eine frägt: wer macht selig: Creatur oder Gott? Das andere: was macht im oder am Menschen selig: Glaube oder Werke? Das reformirte antwortet: Nicht kreatürliches Sein oder Thun irgend einer Art, sondern allein die göttliche Gnadenaktuosität, so fern unser Glaube selbst seinen Grund schlechthin in Gott hat, macht selig; denn in diesem Systeme ist alles Sein und Leben nur durch die göttliche Allwirksamkeit gesetzt.

Wie wir bemerken können, so ist Schweizer in seinen Verhandlungen mit Baur seiner ursprünglichen Ansicht treu geblieben, daß der reformirte Protestantismus überwiegend theologischer Natur sei, und die „Ehre Gottes" vorzugsweise im Auge habe; nur daß dieses theologische Interesse kein theoretisches oder speculatives, sondern ein entschieden praktisch religiöses sei und vom Seligkeitsbedürfniß ausgehe, das hat Schweizer mit unstreitig siegreichen Gründen gegen Baur geltend gemacht.

Allein von einer andern Seite aus erlitt die Ansicht Schweizers empfindliche Angriffe. Es war Schneckenburger, der mit seiner eigenthümlichen dialektischen Feinsinnigkeit sich gegen Schweizer erhob [1]). Nach Schneckenburgers Dafürhalten sind weder die Lutheraner durch ein anthropologisches Interesse verhindert worden, die auch von ihnen postulirte Gottesidee vollständig und consequent sich entwickeln zu lassen; noch haben die Reformirten dem theologischen Interesse einen Ausschlag gebenden Vorzug eingeräumt. Nicht Theologie und Anthropologie stehen sich in beiden Systemen gegenüber und bilden zwischen denselben die Grunddifferenz, sondern diese beruht auf einer verschiedenartigen eigenthümlichen ethisch-religiösen Auffassung des christlichen Lebens überhaupt. Jede der beiden protestantischen Confessionen hat ihre eigene, religiöse Psychologie, ihre eigene Betrachtung des innern Heilsprozesses; beide sind in der Wurzel anthropologisch, beide sind dies nur in verschiedener Weise. Um die Ansicht Schweizers von dem überwiegend theologischen Charakter des reformirten Protestantismus zu entkräften, erinnert Schneckenburger: erstens an die anthropologische Methode im Heidelberger Katechismus, auf dessen Behandlung und Erklärung die reformirte Dogmatik Jahrhunderte lang beinahe ausschließlich sich beschränkt hatte; zweitens an die ganz untheologische Methode der sogenannten „symptomischen Problemata", bei welcher die einzelnen Dogmen und moralischen Begriffe ohne alle Ordnung entwickelt werden, wie z. B. von Aretius; drittens daran, daß viele termini in der reformirten Dogmatik nachweislich ihre Geburtsstätte in der lutherischen haben. In Beziehung auf die Hauptunterscheidungslehren giebt Schneckenburger in Weiterm Folgendes zu bedenken.

---

[1]) Theol. Studien und Kritiken, 1847, Heft 4, S. 953 ff. und theol. Jahrbücher u. s. w. 1848, Heft 1, S. 71 ff.

In der lutherischen Abendmahlslehre sei es deutlich nicht nur die Creaturvergötterung, welche die Reformirten gefürchtet hätten, sondern es sei ihnen die „wahre Menschheit des geschichtlichen Erlösers als gefährdet“ erschienen, d. h. die Erlösung selbst, die ihnen nur in einer wahrhaft geschichtlichen Persönlichkeit festgestanden. Die calvinsche Abendmahlslehre habe gerade das entschieden subjektive Moment des Glaubens zur Grundbedingung eines wirksamen Abendmahlsgenusses gemacht, und nur durch dieses Moment der Subjektivität lasse sie eine reale Unio mit Christo im Sakramente zu Stande kommen. Der Schwerpunkt des Dogmas liege bei Calvin nach der Seite hin, wo es darauf ankomme, das in Christo gewonnene objektive Heilsgut dem Subjekte gewiß, seine Gemeinschaft mit Christus fest zu machen. Der Abendmahlgenössige wird im Anschauen des geschichtlichen Gottmenschen sich des gleichen Geistes mit ihm in sich bewußt, und weiß damit alle seine wesentlichen Beziehungen zum Gottmenschen als der Quelle seines Heils vollzogen, so daß die Abendmahlswirkung durch die Subjektivität überhaupt bedingt erscheint und die Hauptsache dabei ist, daß das Subjekt sich der Wahrheit seines Glaubens, der Alles trägt, unzweifelhaft bewußt ist.

In Beziehung auf die Lehre von der Person Christi räumt Schneckenburger nur das ein, was man den reformirten Nestorianismus zu nennen pflegt, und nur das stellt er in Frage: ob diese strenge Entgegensetzung des Endlichen und Unendlichen ihren Grund in dem allbeherrschenden Gottesbewußtsein der reformirten Lehre habe? Er frägt weiter, ob sie denn nicht aus der Tendenz hervorgegangen sein könne, das Göttliche und Menschliche in der innigsten Einheit zu schauen, welche überhaupt vermöge der Natur beider möglich und nöthig sei, damit Christus der Erlöser sei, wie ihn das religiöse Bewußtsein bedarf. Schneckenburger findet es zuvörderst nicht ganz natürlich, das so strenge Festhalten an der Endlichkeit der menschlichen Natur des Erlösers im reformirten Lehrbegriffe aus dem Bewußtsein der Idee Gottes, als der einen absoluten Causalität, herzuleiten. In diesem Falle würde der Unterschied zwischen Endlichem und Unendlichem in Christi Person gar nicht so fest und absolut unausgleichbar festgestellt worden sein; es wäre dann näher gelegen bewegliche Schranken anzunehmen und das Unendliche ins Endliche zu setzen. Dagegen wolle die reformirte Theologie sich der Erlösung nur in

der vollen, unverkürzten Realität der menschlichen Natur Christi bewußt werden. Das führt Schneckenburger auf den Gedanken, daß das reformirte Princip viel eher aus dem Wesen des menschlichen Selbstbewußtseins herzuleiten sei. Der reformirte Protestantismus hat die Theorie von der communicatio idiomatum nur darum abgewiesen, weil die menschliche Natur an sich selbst solcher mystisch realer Gemeinschaft mit dem Göttlichen nicht fähig ist, wie sie die Communicationstheorie voraussetzt, sondern blos dazu befähigt erscheint, einer allmächtigen Einwirkung zum Substrate zu dienen. Das Subjekt kann nach reformirter Anschauung Christum nur mit der Tugend des anbetenden Gehorsams, d. h. bildlich, in sich aufnehmen. Der tiefste Grund hievon liegt aber augenscheinlich nicht in der theologischen, sondern in der eigenthümlich-anthropologischen Anschauung des reformirten Protestantismus. Es ist nach dieser keine andere Gemeinschaft des endlichen Subjekts mit dem göttlichen möglich als eine solche, welche durch die subjektive Bestimmtheit des Glaubens zu Stande kommt.

Dazu giebt sogar die reformirte Prädestinationslehre einen sichern Beleg ab. Nach der reformirten Anschauung geht nämlich im göttlichen Wesen ein wahrer Lebensprozeß vor. Das Verherrlichtwerden des Sohnes durch den Vater und des Vaters durch den Sohn ist eine geschichtliche Entwicklung, welche Subjekte als selbstbewußte Träger dieser Herrlichkeit voraussetzt. Das Selbstanschauen Gottes als des in sich Fertigen führt mit dem Selbstanschauen Gottes als des in seiner Herrlichkeit Erkannten nicht absolut zusammen. Der Prozeß des sich zu erkennen Gebens für die Subjekte als die Träger solcher Erkenntniß und Verherrlichung ist ein wahrer Prozeß, in welchem nur durch eine reale Metamorphose ihres natürlichen Seins das Bewußtsein entstehen kann, in der Auswahl zur Seligkeit von Seite Gottes begriffen zu sein. Gott hat seine gloria hienach in der Erkenntniß seiner durch endliche Wesen; die ihn erkennenden endlichen Wesen sind die Spiegel seiner absoluten Herrlichkeit. Das Gewinnen dieser Erkenntniß ist der eigentliche Prozeß der Weltgeschichte. Gott giebt in ihr dem endlichen Subjekte die Gemeinschaft mit sich selbst und pflanzt ins Endliche unendliches Leben. Daher schlägt in der Prädestinationslehre die Rücksicht auf die Individuen überall vor und das Interesse des subjektiven Be-

wußtseins der Erwählung prädominirt. Auch giebt es nur von der Erwählung und nicht von der Verdammniß ein sicheres Bewußtsein. Dieses besitzen alle wahren Träger der Erkenntniß Gottes, sowohl seiner Gerechtigkeit als seiner Gnade. Kein System hat sich so entschieden zur Annahme der Möglichkeit einer infalliblen Heilsgewißheit bekannt und die subjektiven Bedingungen derselben (z. B. das Ueben der guten Werke) mit solchem Nachdruck betont. Die subjektiv-praktische Grundtendenz des reformirten Systems ist von diesen Gesichtspunkten aus unverkennbar.

Die Eigenthümlichkeit des reformirten Systems ist mithin nicht aus einer angeblich vorzugsweise theologischen Natur (wie Schweizer will), sondern aus der Art und Weise zu erkennen, wie sich das Subjekt in seinem Seligkeitsinteresse befriedigt und darüber zur Heilsgewißheit gelangt. Nur von diesem Punkte aus ist das Herbeiziehen der Idee Gottes als der absoluten Causalität zu erklären. Das theoretische Interesse ist im reformirten System durchaus nur ein secundäres und dem praktischen dienendes. Der Mensch, um wahrhaft als ein ewiges Subjekt in seinem Seligkeitsinteresse befriedigt zu sein, um in voller Selbstgewißheit seines objektiven Werthes sich zu fühlen, um sich in der Gemeinschaft mit dem göttlichen Wesen als eine Realität zu wissen: — muß Gott als die absolute Causalität auf sich beziehen, die Abhängigkeit von göttlicher Causalität seinem Selbstbewußtsein immanent haben. Demnach wird die Anerkennung der Idee Gottes als der objektiven absoluten Causalität des subjektiven Heils von Schneckenburger im reformirten Systeme aus subjektiv-praktischen, d. h. anthropologischen Interessen hergeleitet, weil nur in dieser Idee das Seligkeitsinteresse des Subjekts wahrhaft befriedigt, die subjektive Selbstgewißheit des Heils wirklich befestigt wird. Daß der Glaube — das Subjektive — das eigentlich Seligmachende sei, steht den Reformirten eben so gut als den Lutheranern fest; das reformirte religiöse Subjekt bedarf nur, um zu seinem Rechte zu kommen, des Rückgangs auf die objektive Gottesidee. Kommt es auf diesem Wege dennoch nicht zu seinem vollen Rechte, so rührt dies daher, daß es überhaupt noch nicht recht zu sich selbst gekommen ist, sich nicht in seiner eigenen Tiefe erfaßt, und darum auch sich zu einem allzuraschen Rückgange auf die absolute Causalität genöthigt gesehen hat.

Das reformirte Subjekt intelligirt sich nämlich nur als das wollende. Es weiß sich nur als intellectus und voluntas. Das Evangelium wird ihm aus diesem Grunde gewissermaßen wieder zum Gesetze, und die Prädestinationslehre wird der Zügel, der das Auseinanderfallen des Subjekts in ein bloßes Intelligiren und Operiren verhindern soll. Das lutherische System hat die Subjektivität anders und tiefer gefaßt. Das reformirte hebt mehr den Gegensatz des Endlichen zum Unendlichen, das lutherische die Immanenz des Unendlichen und Endlichen im Subjekte hervor. Die Tendenz des reformirten Protestantismus ist eine mehr peripherische, die des lutherischen eine mehr centrale. Dort findet sich mehr Hang zu verständiger Vielgeschäftigkeit, hier mehr Hang zum behaglichen Quietismus; dort mehr chiliastische Erwartungen, hier mehr ein mystisch gegenwärtiges Gekommensein Christi im Geiste; dort mehr das Geschrei nach progrès als Nachhall einer reformirten, hier mehr die Seligkeit des absoluten Diesseits als eine verstellte lutherische Wahrheit [1]).

---

1) Vrgl. hierüber noch Schneckenburgers Beiträge zur Christologie, S. 86, 163 f. 192. In andrer Weise hatte schon früher Lange in seiner Antrittsrede: „Welche Geltung gebührt der Eigenthümlichkeit der reformirten Kirche immer noch in der wissenschaftlichen Glaubenslehre unserer Zeit" nicht ohne manche richtige Blicke nachzuweisen gesucht, daß das reformirte System dem subjektiven Glaubensleben die größte Geltung verschafft habe und bei diesem Anlasse die „Subjektivität" den „eigenthümlichen Zug" der reformirten Kirche genannt, während nach seiner Meinung dagegen „die lutherische Methode von dem göttlichen Wesen als dem Grunde aller Entfaltung ausgeht." Auch nach Lange ist Erwählung eins mit „religiöser Bestimmung", und dieselbe erscheint ihm verwirklicht in der „religiösen Anlage." In neuerer Zeit hat Ebrard in seiner „christlichen Dogmatik", nachdem schon in seinen »vindiciis theol. reformatæ a laude determinismi immunis« und seiner „Geschichte des Dogmas vom h. Abendmahl" mehr oder weniger die Differenzpunkte beider Systeme von ihm besprochen worden waren, seine Ansicht darüber zusammenzufassen gesucht. Es ist zu bedauern, daß dieser Gelehrte die vorangegangenen Verhandlungen nicht genugsam beachtet zu haben scheint, sonst würde er wohl nicht Zwingli im Gegensatze zu Luther, der vom „subjektiven Innern" aus ein Reformator geworden sei, durch „Geschichtsstudium und geschichtlichen Tiefblick" zur Einsicht kommen lassen, daß der von der römischen Kirche gezeigte Heilsweg ein falscher sei. Auch kann es unmöglich befriedigen, wenn die Grunddifferenz nach Ebrard nur eigentlich darauf hinauskommen soll, daß Luther „die Rechtfertigung des Gewissens durch den Glauben der Rechtfertigung der Werke, Zwingli die Rechtfertigung der Sünderwelt durch Christum der Rechtfertigung durch menschlich ersonnene kirchliche Institnte entgegengestellt habe". Als ob Zwingli nicht auch die Rechtfertigung des

Absichtlich haben wir die bisherigen von den bedeutendsten Repräsentanten des lutherischen und des reformirten Systems angestellten Untersuchungen nach ihrem geschichtlichen Verlaufe in möglichst gedrängter Kürze wiedergegeben. Besonders ist das in Schneckenburgers Abhandlungen niedergelegte Endergebniß für uns von Wichtigkeit. Im Grunde, in ihrem tiefsten Ursprunge sind die beiden Richtungen des Protestantismus hiernach eins. Das subjektive Seligkeitsbedürfniß macht den Grundcharakter des einen wie des andern aus; sie wollen Beide die wahre sittlich-religiöse Wiederherstellung der Menschheit durch den Glauben an Christum den Gottmenschen vermitteln. Sie sind darum auch beide gleich entschieden anti-römisch, indem sie jede blos theokratische oder klerikale Einwirkung, wodurch das subjektive Seligkeitsbedürfniß im Menschen ebenso wenig befriedigt wird als das Bedürfniß nach objektiver Heilsvollendung in der Menschheit, verwerfen, und dafür eine neue sittlich-religiöse Gesammtentwicklung und Heilsgemeinschaft der Menschheit postuliren.

Nichtsdestoweniger scheint uns auch Schneckenburger die eigentliche Differenz noch nicht in dem Sinne klar und befriedigend dargelegt zu haben, daß Wissenschaft und Kirche sich nunmehr dabei beruhigen und die Früchte der gewonnenen neuen Erkenntniß pflücken und verwenden könnten. Der Gewinn, den wir aus Schneckenburgers Untersuchungen ziehen, ist mehr ein negativer, jedoch auch so noch hoch anzuschlagender. So viel ist

---

Gewissens, Luther nicht auch die Rechtfertigung der Sünderwelt, Zwingli nicht auch den Glauben, Luther nicht auch Christum gelehrt, Zwingli nicht auch den todten Werken, Luther nicht auch den menschlich ersonnenen kirchlichen Instituten (Ablaß, Klostergelübde, Cölibat, Winkelmesse, Priesterehe u. s. w.) das neue reformatorische Princip entgegengestellt hätte? Historisch unrichtig ist es aber jedenfalls, wenn Ebrard Luthern mit der „Reformation des Dogmas" anfangen und von diesem aus zur Reformation „kirchlicher Zustände" fortgehen läßt im Gegensatze zu Zwingli; ist es doch bekannt, daß Luther wie Zwingli das falsche römische Dogma mit den unevangelischen römischen Kircheninstituten gleichzeitig bekämpft hat. Wenn Ebrard aufs Neue auch hier das „Prädestinationsdogma" als unreformirt zu beseitigen sucht, so ist hierüber von competenter Seite aus in neuester Zeit, wie uns scheinen will, erledigend verhandelt worden. – Das Unionsbestreben Ebrards ist gewiß sehr lobenswerth; nur darf es nicht auf Unkosten der geschichtlichen Wahrheit getrieben werden, sonst müßten Lutheraner wie Reformirte gegen solche Experimente sich gleich entschieden verwahren, und besonders die letztern dagegen Einsprache erheben, daß Ebrard ihr Repräsentant sei.

uns aus Allem klar geworden, daß die Differenz nicht religiös-praktischer Natur ist, daß sie nicht zu einer kirchlichen Trennung berechtigt. Es ist eine verschiedenartige wissenschaftliche Anschauung, welche sich innerhalb der beiden verschiedenen Hauptrichtungen des Protestantismus ausgebildet hat; es sind zwei verschiedene Systeme, nicht zwei verschiedene Religionsprincipien, welchen wir hier begegnen.

Der lutherische stimmt mit dem reformirten Protestantismus in drei wesentlichen Punkten überein. Zuvörderst findet darin Uebereinstimmung statt, daß beide protestantische Hauptrichtungen auf Gott als den alleinigen ewigen Heilsgrund der Menschen zurückgehen; daß sie das Heil in keiner Weise von Menschen, menschlichen Einrichtungen, Werken und Verdiensten herleiten. Sodann darin, daß beide von den Menschen subjektiv-gläubige Aneignung der objektiven Heilswahrheit verlangen und sich mit der bloßen gesetzlichen Unterwerfung unter die äußere Autorität nicht begnügen. Endlich darin, daß beide die subjektiv erkannte Heilswahrheit für kräftig genug halten die menschliche Gemeinschaft umzugestalten und zu gottmenschlichem Leben wieder herzustellen, und daß beide nur davon das Heil für die gesammte Menschheit erwarten, wenn die göttliche Heilswahrheit das menschliche Gesammtleben wahrhaftig und wirklich im Innersten durchdringt. Im Princip also, in der tiefsten Wurzel, im eigentlichsten Wesen, findet durchaus keine Differenz zwischen lutherischem und reformirtem Protestantismus statt.

Die Differenz liegt mithin auf der Seite theoretischer Anschauungen, wissenschaftlicher Vorstellungen; sie ist wissenschaftlicher, nicht religiöser Natur. Beinahe alle neuern scharfsichtigern Forscher haben dies eigentlich mehr oder weniger eingesehen, wenn sie auch von diesem Einblicke nicht den richtigen praktischen Gebrauch gemacht haben. Sie haben beinahe alle gesehen, daß es sich eigentlich bei der Differenz der beiden Systeme um eine verschiedene Auffassung des Verhältnisses zwischen dem Endlichen und dem Unendlichen, oder zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Wesen handelt. Beide Systeme, darin einig, daß das durch die Sünde zerrüttete und der sittlichen Wiederherstellung bedürftige menschliche Wesen nur durch das göttliche Wesen wieder umgestaltet und hergestellt werden könne — gehen in der Art und Weise, wie sie sich

die Einwirkung des göttlichen auf das menschliche Wesen und die zu bewirkende Vereinigung beider denken, auseinander. Auf einer Verschiedenheit des Denkens und Vorstellens beruht die Differenz, und darauf, daß nur eine Denkverschiedenheit den Riß in den Protestantismus gebracht hat, gründet sich die Hoffnung auf und die Verpflichtung zur Union.

Während der lutherische Protestantismus das göttliche Wesen dergestalt auf das menschliche einwirken läßt, daß es dem menschlichen immanent wird, läßt der reformirte dasselbe dergestalt auf das menschliche einwirken, daß es vom menschlichen geschieden oder im Verhältnisse zu demselben transcendent bleibt, dasselbe jedoch unbedingt determinirt. Dort also reale Immanenz des göttlichen im menschlichen Wesen; hier determinirende Transcendenz des göttlichen im Verhältnisse zum menschlichen Wesen. Dort reale präsente; hier virtuelle transcendente Wirkung. Dort mystischer Supranaturalismus; hier idealistischer Determinismus. Dort der Hang das Menschliche im Göttlichen mystisch zerfließen; hier der Hang das Göttliche vom Menschlichen dualistisch sich sondern zu lassen.

Indem aber beide Richtungen zwei verschiedene wissenschaftliche Auffassungen begründen, ohne die Nöthigung zu zertrennender Differenz für das praktisch-religiöse Leben in sich zu tragen, repräsentiren sie eigentlich nur das Bedürfniß evangelischer Freiheit, in lebendig-wissenschaftlicher Forscherarbeit das praktisch-religiöse Princip des Protestantismus zu entwickeln und darzulegen. Eine kirchliche Trennung war durch die Differenz nie wesentlich begründet; sie war darum auch nur in einem Zeitpunkte möglich, welcher die wissenschaftlichen Auffassungen des protestantischen Princips für das Princip selbst nahm und den Protestantismus in einem beschränkten Kreise von gelehrt formulirten Lehrmeinungen abschloß, als ob derselbe eine neue sehr menschliche Theologenschule und nicht ein neues gottmenschliches Gemeinschaftsleben, eine Kirche der wiedergebornen Menschheit, hätte ins Leben rufen sollen. Darum soll und darf in Zukunft nicht mehr von einer lutherischen und einer reformirten Kirche, sondern nur von einem lutherischen und reformirten theologischen Systeme die Rede sein; ja es ist

wahrhaftig an der Zeit, daß wir einmal zu der Erkenntniß gelangen, wie die unselige Religions-Spaltung, die in unsern Tagen wieder tiefer als je in den kirchlichen Frieden eingreifen will, nur unsern gemeinsamen Feinden nützt, unsere eigene Kraft aber in verderblichem Kampfe zersplittert und aufreibt. Kirchliche Union bei völliger Freigebung der wissenschaftlichen Discussion innerhalb der Unionssphäre — ist ein dringendes Bedürfniß unserer Zeit geworden, und alle wahrhaft frommen und edeln Vertreter protestantischer Gesinnung sollten sich jetzt die Hand reichen, um nicht länger einen Riß klaffen zu lassen, der auf kirchlichem Boden niemals wirkliche Berechtigung, dagegen für den Protestantismus die traurige Folge äußerer Zerspaltung und innerer Abschwächung gehabt hat und noch hat.

---

§. 4.

Die Union der beiden Hauptrichtungen des Protestantismus ist übrigens nicht auf kirchlich-diplomatischem oder politisch-bureaukratischem Wege, sondern vielmehr auf dem Wege freiwilliger Verständigung und gegenseitiger brüderlicher Anerkennung zu erreichen und zu vollziehen. Die wissenschaftlichen Differenzen sind eben so offen einzugestehen, als in freier Erörterung allmälig zu überwinden. In wissenschaftlicher Beziehung dienen beide Systeme für einmal zu gegenseitiger Ergänzung, bis sie ihre Einseitigkeit abgelegt und eine höhere wissenschaftliche Darstellungsform des Protestantismus werden herbeigeführt haben. Dieser höhern Form wird es dann gelingen, die ächt theanthropologischen Ideen des Protestantismus in der wahren Kirche der wiedergebornen Menschheit zu verwirklichen und den Zeitpunkt herbeiführen zu helfen, wo nur noch **eine Kirche** unter dem einen Haupte, Christo, sein, und die Menschheit als der Leib Christi, als ein freier sittlicher Lebensor-

ganismus, in die völlige Lebensgemeinschaft mit Gott durch den lebendigen Glauben an Christum Jesum zurückgekehrt sein wird.

Je mehr wir das Bedürfniß und die Nothwendigkeit der Union hervorheben, desto mehr sind wir auch verpflichtet, uns gegen falsche Unionsbestrebungen zu verwahren, welche durch künstliche oder gewaltsame Mittel zu erreichen suchen, was nur im Glauben und in der Liebe erreicht werden kann. Vor Allem ist gegenseitige Anerkennung dringend nothwendig, daß die Differenz auf dem Wege freier wissenschaftlicher Erörterung allmälig geschlichtet werden könne und müsse; denn daß hie und da die Union ohne die erforderliche vorangegangene wissenschaftliche Verständigung mehr künstlich oder gewaltsam beschlossen und durchgeführt wurde, das hat manche Gemüther gegen sie nur mißtrauisch und von ihr abwendig gemacht. Die wissenschaftliche Differenz räumen wir ohne allen Rückhalt ein, und es wird nun zuletzt noch unsere Aufgabe sein, speciell nachzuweisen, worin dieselbe besteht, und wie die einzelnen Differenzpunkte eigentlich nur dazu dienen, das Princip des Protestantismus in ergänzender Weise zur vollen Erscheinung und umfassenden Darstellung zu bringen.

Fassen wir zunächst die theologischen Fragen ins Auge, so ist das mystisch-supranaturalistische Element des lutherischen Protestantismus weder in der Lehre von der Person Christi, noch in der Lehre vom Worte Gottes, noch endlich in der Lehre von dem Sakramente zu verkennen.

Hinsichtlich der Lehre von der Person Christi liegt dem lutherischen Systeme Alles daran, die göttliche Immanenz in Christo in unverkümmerter Wesenhaftigkeit festzuhalten. Daher braucht auch Luther von Christo Ausdrücke wie die: „Gott, der Herr der Herrlichkeit ist erwürget worden;“ „Gott ist im Leibe der Maria gelegen, wie er an ihm selbst ist in der Gottheit;“ „Gott hat Brei und Suppe gegessen“ u. s. w. [1]). Was neben einer dergestalt real präsenten Gottheit Christi aus den menschlichen Eigenschaften desselben werden müsse, darüber ist Luther ganz unbekümmert. Er will nur Gott ganz und völlig Mensch werden lassen, „ohne daß er dabei von seiner Gottheit etwas verlöre.“ Es soll nur mit der Mensch-

[1]) Wesen des Protestantismus, Bd. I, S. 316 ff.

werdung Gottes in Christo der entschiedenste rückhaltloseste Ernst gemacht werden. Je mehr die römische Kirche mit derselben nicht völlig Ernst macht, für den menschgewordenen Christus menschliche Ersatzmittel braucht, durch einen menschlichen Stellvertreter die ihr mangelnde reale Präsenz Christi ersetzen muß: desto mehr hält Luther darauf, daß in diesem Kernpunkte des Christenthums nichts nachgelassen, abgeschwächt, gemindert werde. Allerdings geht er dabei von einer Auffassung des Verhältnisses zwischen göttlichem und menschlichem Wesen aus, das sich wissenschaftlich heute nicht mehr rechtfertigen läßt. Die Menschheit verliert ihre endlichen, d. h. menschlichen Prädikate den Prädikaten der unendlichen, d. h. übermenschlichen, Gottheit gegenüber. Der Leib Christi hört bei Luther auf, ein menschlicher Leib zu sein, und wird zum vergotteten, d. h. omnipräsenten Leibe. Wenn die lokale Beschränktheit ohne Zweifel eine immanente Eigenschaft der Leiblichkeit ist, so ist ein allgegenwärtiger Leib gewiß kein Leib mehr, oder mit andern Worten: das lutherische System muß darauf verzichten, die menschlichen Eigenschaften Christi noch weiter erklären und wissenschaftlich begründen zu können. Es ist mystischer Supranaturalismus, was uns in der lutherischen Christologie geboten wird. Wir anerkennen die Energie, mit welcher das Sein Gottes in Christo um jeden Preis von Luther ausgesagt und behauptet wird; wir glauben, daß damit die Kernlehre des evangelischen Protestantismus gerettet worden ist; allein wir müssen uns vorbehalten, auf dem Wege wissenschaftlicher Erörterung über die Theorie dieses Kernsatzes weiter zu verhandeln, so lange er noch an Widersprüchen leidet, die ihn in seiner wissenschaftlichen Gültigkeit innerlich aufheben.

Mit dieser mystisch-supranaturalistischen Grundanschauung der lutherischen Christologie steht die lutherische Erlösungslehre in genauem Zusammenhange. Luther hat die anselmische Satisfaktionstheorie allerdings durchbrochen [1]; seine Erlösungslehre hat aufgehört ein prozessualistisches Verstandesproblem zu sein, allein sie ist dafür mystisch und supranaturalistisch geworden. Die real präsente Gottheit in Christo tritt für uns und an unsrer Stelle vor Gott ein. Christus wird unser „Schanddeckel, unter den wir kriechen müssen.“ Eine Bezahlung, welche der Verschul-

---

[1]) A. a. O., Bd. I, S. 234 f.

dung äquivalent wäre, verlangt Gott nach lutherischem System nicht mehr von uns. Gott hat vielmehr „die Augen zugethan“ und sieht uns nicht mehr in unsern Sünden, weil er nur noch den lieben Sohn in seiner göttlichen Natur und Majestät sieht. Unser Leben steht daher nunmehr unter dem göttlichen „Nichtsehen.“ Die Erlösung ist „Bedeckung“ durch das uns fremde Verdienst Christi. „Wir sind unrein, stecken voller Sünden, ja sind eitel Sünde an Leib und Seele, vom Schädel bis auf die Fersen; allein Gott sieht unsre Sünde nicht mehr an, sondern wir kommen ihm vor, als wären wir der liebe Sohn selbst.“ Das Menschliche, Endliche, Sündliche an uns verschwindet vor der realen Präsenz Gottes in Christo, vor dieser geheimnißvollen Gottesgegenwärtigkeit und Gottesherrlichkeit, die in dem Weltheilande thatsächlich geoffenbart und in der Weltgeschichte immanent geworden ist. Wie das möglich ist, das erklärt Luther weiter nicht; er nimmt was zu erklären wäre als eine nicht zu bezweifelnde Thatsache an; wo ein dergestalt präsentes Sein Gottes ist, wie es in Christo Jesu war, da hat alles Menschliche, ja selbst die Sünde in ihrer krassesten Wirklichkeit, nichts mehr zu bedeuten. Nicht durch einen juridischen Vorgang, sondern durch eine reale Thatsache wird der Mensch vor Gott nach Luther gerechtfertigt.

Die lutherische Anschauung von der Bibel als dem Worte Gottes ist in gleicher Weise mystisch-supranaturalistisch. Es wäre eine ganz irrige Vorstellung, zu meinen, Luther sei durch eine ähnliche Theorie, wie die spätere Inspirationslehre war, zu der Ueberzeugung von der Göttlichkeit und Unfehlbarkeit der h. Schrift gelangt. In seinen Schriften findet sich hievon auch nicht die geringste Spur. Vielmehr ist es seine mystisch-supranaturalistische Anschauung von der immanenten Präsenz des Göttlichen im Menschlichen, wodurch auch seine Bibeltheorie bedingt ist. Christus nämlich lebt nicht nur in seiner Gemeinde als deren Haupt in energischer Gegenwärtigkeit fort, sondern auch in der Schrift als dem Worte, welches Zeugniß von ihm ablegt vor der Gemeinde. Er heißt darin „der Schrift Herr und Meister“ [1]), und sie steht unter ihm „als ein Knecht.“ Aus diesem Grunde soll man auch die Schrift also führen, „daß man Alles zieht auf den Herrn Christum.“ Schon

[1]) A. a. O., S. 226.

im alten Testamente ist Christus überall gegenwärtig. Er hat das Volk Israel durchs rothe Meer geführt; er ist im Paradies als Mittler aufgetreten; er hat den frommen Joseph in seinem Gefängnisse behütet; das Weinbeerblut im Segen Judas ist das an seinem Kreuze geflossene Blut. Ueberall ist er in der Bibel präsent, und als ihre wesentliche göttliche Substanz ihr immanent. War auch Luther gar nicht blind gegen Menschlichkeiten der Bibel; verwarf er selbst in augenblicklicher Erregung einzelne Bücher derselben; gab er auch hie und da Widersprüche und Incongruenzen in ihr zu: das Alles hinderte ihn nicht, alle Menschlichkeiten der Schrift von seinem Standpunkte aus zu übersehen, sie vor der wesentlich göttlichen Schriftsubstanz gleichsam in Nichts verschwinden zu lassen.

Dieselbe Beobachtung können wir auch an der lutherischen Lehre von den Sakramenten machen. Die beiden Elemente, welche das Sakrament constituiren, sind nach Luther das Wort und das Zeichen. Im Worte aber ist Christus nach seiner göttlichen Natur präsent und dem Zeichen immanent. Von hier aus ist es begreiflich, daß Brod und Wein als sinnlich-endliche kreatürliche Substanzen neben der unmittelbaren Präsenz des göttlichen Christus in denselben verschwinden. Sie werden nicht verwandelt; sie hören nicht auf vorhanden zu sein; aber das Wesentliche im Abendmahle ist die präsente gottmenschliche Persönlichkeit des Erlösers, die freilich doch nicht wahrhaft gottmenschlich ist, weil die Menschheit Christi in der Gottheit so viel als verschwindet. Nur das göttlich Substanzielle ist es, was eigentlichen Bestand in dem lutherischen Protestantismus hat, was man wesentlich festhalten kann, was thatsächlich bleibt. Das Menschliche wird, wie sich Luther bezeichnend einmal ausdrückt, „vom Göttlichen gleichsam verzehret."

Wie ganz anders der reformirte Protestantismus! Hier waltet vielmehr von Anbeginn an die unverhüllte Scheu vor, das Göttliche in allzu nahe Verbindung mit dem Menschlichen zu bringen. Von einer Immanenz des Göttlichen im Menschlichen ist hier nirgends eine bestimmte Spur. Auch in Christo ist die Menschheit nicht von „natura", sondern nur durch „gratia" gut. Eine wirkliche Mittheilung göttlicher Eigenschaften an die Menschheit kann hier gar nicht stattfinden: die Menschheit bleibt endlich, beschränkt, dem Leiden, der Vergänglichkeit unterworfen. In der Person Christi behalten beide Naturen ihre Eigenschaften; jede ist nur für sich

insbesondere wirksam. Zwar ist die unitas personæ das Band, welches sie zusammenhält; allein, worin diese unitas besteht, begreift man nicht; denn von einer innern Durchdringung und realen Vereinigung beider Naturen ist hier nirgends die Rede. Wie verwirrend ist es nicht, wenn Zwingli gestatten will, von der Menschheit Christi ein Bildniß zu machen, ein solches zu machen aber in Betreff der Gottheit Christi untersagt. Die Gottheit Christi ist allgegenwärtig, die Menschheit im Himmel an einem besondern Orte; die Gottheit hat Wunder gethan, die Menschheit hat gelitten. Man muß beständig mit der größten Sorgfalt auseinander halten, was in Christo die eine und was die andere Natur gethan hat, und vor jeder Verwechslung dessen, was geschieden bleiben muß, warnt Zwingli ernstlich. Die Gottheit Christi ist mithin seiner Menschheit nicht immanent und in ihr nicht wirklich präsent. Es liegt vielmehr in der Natur des kreatürlichen Seins, daß ein Sein Gottes mit demselben unverträglich ist; Gott und Mensch sind grundverschieden. Das ist eine theoretische Voraussetzung, welche dem reformirten Systeme ursprünglich eben so sehr zum Grunde liegt, als die entgegengesetzte dem lutherischen, wornach ein Sein Gottes im Menschen nicht nur möglich, sondern durch Gottes Menschwerdung in Christo wirklich und eine weltgeschichtliche Thatsache geworden ist, von der alles Heil der Welt abhängt. Allein nur in der Theorie, in der wissenschaftlichen Vorstellungsweise ist die Differenz begründet.

Nur in der Theorie: denn nach Zwingli kann, ganz ebenso wie nach Luther, Gott allein die Menschen erlösen, kommt von Gott allein alles Heil. Nur den Modus, durch den die Erlösung zu Stande kommt und die sittliche Wiederherstellung des Menschengeschlechtes bewirkt wird, denken die Reformirten sich anders als die Lutheraner. Die dualistisch-deterministische Weltansicht Zwinglis tritt nämlich auch in seiner Erlösungstheorie hervor. Nicht wie bei Luther durch ein reales Bedecktwerden der Sünden von Seite Christi, sondern durch ein virtuelles Determinirtwerden vermittelst der göttlichen Kraft der Liebe, die in Jesu Opfertode zu unserer innern Anschauung gelangt und unser selbstisches Wesen zu überwinden kräftig genug ist, wird der sündige Mensch gerecht. Es ist bezeichnend, daß die anselmische Satisfaktionslehre durch die reformirte Theorie weder verdrängt noch überwunden worden ist, ja im heidelberger Katechismus sogar den Grundton bildet. Begreiflich; denn sie paßt vollkommen zu der dualistischen Anschauung, wor-

nach die Versöhnung innerhalb des göttlichen Wesens einseitig vollzogen und dem Menschen, als einer der realen Aneignung des göttlichen Wesens nicht befähigten Kreatur, in ihrem Erfolge nur äußerlich zugerechnet wird. Da aber jene Theorie mit dem Principe des Protestantismus überhaupt, d. h. mit der Idee der sittlichen Wiederherstellung der Menschheit in Christo, im Widerspruche steht, so hat die reformirte Lehre dennoch nicht bei der äußerlich anselmischen Form stehen bleiben können, sondern sich genöthigt gesehen, ein gleichzeitiges dergestaltiges Determinirtwerden des versöhnten Menschen durch die in Christo erschienene göttliche Gnade anzunehmen, daß die Wiedergeburt als virtuelle Folge der Rechtfertigung, ja geradezu als dasjenige in actu gesetzt wird, was die Rechtfertigung doch nur in der Idee ist.

Und wie ganz bestätigt sich unser Satz, wenn wir nun auch noch die Stellung des reformirten Protestantismus zur heil. Schrift hinzu nehmen. Derselbe ist so wenig gesonnen, die Bibel nach ihrer äußern Erscheinung, so fern sie ein Erzeugniß menschlich litterarischer Geistesthätigkeit ist, für das Wort Gottes zu halten, daß er nicht früh genug zwischen äußerem und innerem Worte unterscheiden zu können glaubte. Das äußere, menschlich-kreatürliche Wort hat Christum keineswegs in sich, und ist daher auch nicht im Stande, Bekehrung und Wiedergeburt hervorzubringen. Es verhallt in den Ohren und dringt gar nicht zu den Herzen. Alle kräftige Einwirkung auf die Menschen geht von dem innern, ewigen Worte aus und das äußere ist ein bloßes vergängliches Werkzeug, das nur dann Werth hat, wenn es vom innern erfüllt ist. Der dualistische Determinismus des reformirten Systems tritt hier so offen zu Tage, daß er selbst in gefährlicher Consequenz alles äußere Zeugniß der Schrift zu vernichten drohte, und das reformirte System hat in späteren Vertretern (auch schon in Calvin) sich genöthigt gesehen einzulenken, und diesen schroffen Dualismus zu mildern. Immerhin ist unverkennbar, daß es consequenten Reformirten unmöglich ist, das Göttliche als präsent im Menschlichen sich zu denken, und daß sie daher veranlaßt werden, durch transcendente Einwirkung das zu Stande kommen zu lassen, was im lutherischen System durch immanente Einwohnung zu Stande gebracht wird.

Von diesem Punkte aus ist auch die reformirte Lehre von den Sakramenten völlig erklärlich. Es ist den Reformirten unmöglich, in den kreatürlichen Zeichen das göttliche Wesen immanent und real präsent

zu denken. Das Zeichen bleibt Zeichen; die Kreatur bleibt Kreatur. Was der Mensch beim Sakramentsgenusse Göttliches empfängt, wird nicht aus dem Zeichen heraus, sondern aus dem Wesen Gottes heraus, wenn auch gleichzeitig mit der Aneignung des Zeichens genossen. Die Wirkung ist aber keine realistische, sondern eine deterministische. Gott hat durch sein Decret, d. h. durch seinen ewigen Heilswillen, das Zeichen, wenn es seiner Einsetzung gemäß sakramentaliter genossen wird, so determinirt, daß der von Gott beabsichtigte Zweck beim Genusse gewißlich auch erreicht wird. Es findet auch hier Gnaden-Einwirkung, aber nicht Gnaden-Einwohnung von Seite Gottes statt.

Dieselbe Differenz, die sich uns auf theologischem Gebiete dargelegt hat, läßt sich nun auch eben so leicht auf anthropologischem nachweisen.

Bei der Lehre von der Sünde geht Luther von der Voraussetzung aus, daß eine reale Einwohnung des göttlichen Wesens in den nach dem Bilde Gottes geschaffenen Menschen vor dem Sündenfall stattgefunden habe. Mit dem Falle ist das Wesen Gottes aus dem Menschen gewichen, und eine völlige Verfinsterung, Verderbung und Zerüttung der menschlichen Persönlichkeit ist die unmittelbare Folge davon gewesen. „Der Mensch ist im gottlosen Wesen gar ersoffen und des Teufels eigen geworden" [1]: sagt Luther in dieser Beziehung. Daß Flacius behauptet: nicht nur habe der Mensch in Folge des Falles das Wesen Gottes verloren, sondern das Wesen des Teufels dafür in sich aufgenommen, war nur die äußerste Ueberspannung der mystisch-supranaturalistischen Anschauung Luthers von dem status originis und dessen Gegensatze, dem Sündenfalle. Wie kann man nun aber rühmen, das lutherische System habe die Idee der menschlichen Freiheit gerettet? Der Mensch hat nach diesem System durch den Sündenfall gerade das verloren, wodurch er frei wird: das Wesen Gottes. Er ist von nun an dem widergöttlichen Wesen verfallen, und hat so wenig ein liberum arbitrium, daß ihm vielmehr seit dem Sündenfalle nur noch ein servum arbitrium zukommt.

---

[1]) A. a. O., Bd. II., S. 31.

Entschiedener als Luther und das Lutherthum kann man wahrhaftig die Idee der Wahlfreiheit nicht verwerfen.

Nur wenn man diese lutherische Ansicht von dem gänzlichen Verlorengegangensein des göttlichen Wesens im gefallenen Menschen festhält, kann man die lutherische Lehre vom Glauben recht verstehen. Der Glaube ist bei Luther eigentlich nichts Anderes als der Akt der Wiederaufnahme des göttlichen Wesens in die gottentfremdete sündenzerüttete menschliche Persönlichkeit. Er selbst ist nichts Wesenhaftes, und hat das Heil und die Kraft der Wiederherstellung zum Heile durchaus nicht in sich selbst. Wenn wir glauben, so fangen wir (nach Luther) damit an, alles Unsrige für verdächtig zu halten, auf daß Christus allein sei unser Licht, Gerechtigkeit, Wahrheit, Weisheit und all unser Gut [1]). Der Glaube beginnt mit der Ueberzeugung von unsrer eigenen sittlichen Nichtigkeit und Ohnmacht, und geht dann zur Ueberzeugung von der in Jesu Christo präsenten absoluten Heilssubstanz fort. Hier verwickelt sich freilich die Vorstellung bei Luther, und ich halte dafür, in meiner Schrift unwiderleglich gezeigt zu haben, daß der Glaube Luthers auch Liebe ist. Durch den Glauben kommt nach Luther Christus, und mit Christus Alles, was wir zu unserm Heile nöthig haben ins Herz. In so fern wirkt der Glaube das höchste Wunder. Allein er ist keine Selbstthat, sondern eine Gottesthat; denn er ist von Gott gewirkt. Es steht nicht in des Menschen Macht und freiem Willen, zu glauben oder nicht zu glauben. Doch fehlt es nicht an Stellen, aus denen hervorgeht, daß Luther die Möglichkeit, Glaubenserregungen zu unterdrücken, nicht bestritten hat. Immer aber bleibt Luther, verschiedener Schwankungen hin und wieder ungeachtet, sich darin gleich, daß er das Glaubensleben als ein mystisch-supranaturalistisches Vereinigtsein mit Christo faßt, in dem Sinne, „daß wir durch den Glauben mit Christo also verbunden und vereinigt werden, daß aus uns und ihm gleichsam eine Person wird, welche sich von einander gar nicht scheiden und trennen lassen [2])." In dem Gläubigen ist Christus immanent und real-präsent; das Wesen Gottes ist in ihm wieder wesentlich gegenwärtig. Das verlorengegangene Gottesbild ist thatsächlich wiederhergestellt.

---

[1]) A. a. O., S. 201 ff.

[2]) A. a. O, S. 232.

Die Sünde ist durch den gegenwärtigen Christus bedeckt, geschwächt, gebrochen, vernichtet. Der gläubige Mensch ist in Christo ein neuer Mensch, ein Mensch Christi geworden.

Daß die guten Werke bei Luther in ihrem Verhältnisse zur Seligkeit von solchen Voraussetzungen aus nicht viel bedeuten können, ist sehr erklärlich. Sie werden immer unvollkommen und mangelhaft sein, weil sie menschlich sind, und von unvollkommenen und mangelhaften menschlichen Willensäußerungen kann das Seligkeitsbewußtsein und die Heilsgewißheit doch unmöglich hergeleitet werden. Also „nothwendig zur Seligkeit" sind sie nicht. Der Gläubige hat ja im Realbesitze Christi die Fülle der Seligkeit in sich; soll er sich an den Schattenwurf halten, wenn ihm die Sonne des Heils in der eigenen Seele aufgegangen ist? Doch hat Luther niemals geringschätzig von guten Werken geredet, sondern ihre Nothwendigkeit (nur nicht ihre Nothwendigkeit zur Seligkeit) gern anerkannt. Je realer der Glaube als innerer sittlich-lebendiger Heilsbesitz gefaßt wird, desto realer müssen eigentlich auch die guten Werke als erscheinende Kundgebungen des innern Heilsbesitzes gefaßt werden. Darum vergleicht Luther die Werke mit den Früchten, den Glauben mit dem Baume, der, wenn er gut ist, von selbst gute Früchte hervorbringt. Wenn sich dennoch nicht bestreiten läßt, daß der lutherische Protestantismus auf die Bethätigung des Heilsbesitzes im Heilsleben nicht genug Nachdruck gelegt, daß er besonders viel zu einseitig auf die reine Lehre im Unterschiede vom reinen Leben gedrungen hat, so liegt der Grund wieder darin, daß die reale Gegenwärtigkeit des Wesens Christi in der gläubigen Seele ihm gewissermassen die nachfolgende Realität der christlichen Lebenserscheinung verkürzt hat. Er vergaß, daß die „reine Lehre" noch nicht Christus selbst ist, und daß nur der lebendige Christus und nicht das todte Bekenntniß von Christo wahres sittliches Heilsleben zu schaffen im Stande ist.

Auch hier ist es nicht schwer, nachzuweisen, wie sehr der reformirte Protestantismus, im Gegensatze zu dem lutherischen, wieder seiner dualistisch-deterministischen Grundrichtung folgt. Schon die ursprüngliche Vollkommenheit des nach Gottes Bilde geschaffenen Menschen ist bei den Reformirten keine göttlich wesenhafte, sondern eine göttlich determinirte. Daß Gott mit seinem Wesen dem Menschen jemals immanent gewesen sei, findet sich nirgends reformirterseits ausgesagt. Es fand ursprünglich von Seite Gottes

auf den Menschen nur eine dergestaltige Einwirkung statt, welche den Menschen befähigte, ohne Sünde zu leben. Der Sündenfall besteht nach der reformirten Lehre in einem Verluste dieser göttlichen Einwirkung; der Geist Gottes hört auf, seinen determinirenden Einfluß auf den gefallenen Menschen geltend zu machen. Daraus entsteht eine „Störung", oder, wie ein neuerer Forscher es ausgedrückt hat, ein „begriffswidriger" Zustand im Menschen. Anstatt des göttlichen Geistes gewinnt die Sinnlichkeit, das niedrige Begehrungsvermögen im Menschen das Uebergewicht, und der Mensch wird von nun an durch das „Fleisch" und die in demselben wurzelnde Selbstsucht determinirt. Dieser Zustand ist ein krankhafter und in so fern er von einer Generation auf die andere sich vererbt, ein „Erbübel," welche Bezeichnung Zwingli bekanntlich der Bezeichnung „Erbsünde" vorzieht. Behufs seiner sittlichen Wiederherstellung muß, wie deutlich hieraus erhellt, der Mensch wieder anders determinirt, er muß, wie es an einer Stelle bei Zwingli heißt, „von den viehischen und fleischlichen Bresten und Anfechtungen" wieder frei werden [1]). Das geschieht vermittelst einer erneuerten Einwirkung des h. Geistes, zu welcher der Mensch durch den Glauben disponirt wird. Also nicht reale Einwohnung Christi, sondern transcendentale Einwirkung des h. Geistes ist es, wodurch nach reformirtem Lehrbegriffe der Mensch sittlich wiederhergestellt wird. Der Glaube heißt bei Zwingli bezeichnend „ein Vertrauen, daß Gott uns Kraft zum Guten schenken werde [2])." Kraft Gottes, nicht Natur Gottes wird dem Menschen durch den Glauben nach Zwingli mitgetheilt. Die verloren gegangene Energie zum Guten wird wiederhergestellt, die zur Herrschaft gelangte Energie des Bösen gebrochen. Aus dem fleischlichen Menschen wird ein geistlicher Mensch. Der Geist Gottes wird determinirendes Lebensprincip; „das Gesetz des lebendig machenden Geistes befreit in Christo." Daneben bleiben aber Gott und Mensch ihrem Wesen nach durchaus geschieden. Von seiner absoluten Wesenheit theilt Gott dem Menschen durchaus nichts mit; es finden von Seite Gottes nur transcendente Lebenserregungen statt, in Folge welcher der Mensch sich entscheidet, dem Willen Gottes sich hinzugeben und dem Gesetze Gottes sich zu unterwerfen.

---

1) A. a. O., Bd. II., S. 301.
2) A. a. O., Bd. II., S. 302.

Von hier aus begreifen wir nun auch leicht, wie der reformirte Protestantismus mehr als der lutherische einen überwiegend ethischen Charakter erhalten mußte. Dadurch daß die fleischlichen Lüste, Triebe und Begierden gebrochen werden, und ein geistlicher Wille (eine auf Gott gerichtete Gesinnung) in dem Menschen zu Stande kommt — wird der Mensch entschieden ethisch bestimmt. Von hier aus kann man auch sagen, daß der reformirte Protestantismus mehr gesetzlich, der lutherische mehr evangelisch sei. Gegen alle aus dem Fleische und dem sinnlich-selbstsüchtigen Wesen des Menschen entspringende Laster hat das reformirte System sich immer schonungslos bewiesen. Wo solche Laster sich noch vorfinden: da ist der faktische Beweis geleistet, daß es an der Energie des göttlich determinirten Geistes noch mangelt; daß der Mensch noch in Sünden und ein unwiedergeborner ist. Aller Egoismus muß deßhalb ertödtet, die Liebe geweckt, ein neues sittlich-reines Leben angeregt und entwickelt werden. Das ist gewiß sehr schön, eine solche Energie im Vergleiche mit der sittlichen Erschlaffung und dem trägen Sichgehenlassen auf lutherischer Seite, sehr zu loben. Allein reformirterseits ist leider bald vergessen worden, daß durch den h. Geist das neue sittliche Leben erweckt und gefördert werden muß, daß aber durch weltlich-polizeiliche Strafmittel dasselbe wecken und fördern wollen, nichts Anderes als ein principwidriger Abfall vom evangelischen Geiste zu todtem Gesetzesrigorismus ist. Das ist der schwere Irrthum, welcher allem puritanischen Eifer und allem methodistischen Bußzwange von Calvins weltfeindlicher Sittengesetzgebung an bis auf das moderne weltscheue Conventikelwesen herab zu Grunde liegt. Es ist dann im Grunde doch nicht Gott, der die Herzen, sondern das Gesetz, welches Hände und Mienen determinirt; und früher oder später kommt die Zeit, wo die aufgezwungenen Fesseln abgeworfen werden und der nur künstlich zurückgedrängte, aber nicht sittlich überwundene Libertinismus in viel seelengefährlicherer Weise sich aufs neue Luft macht.

Wenn wir den aufgestellten Gegensatz zwischen lutherischem und reformirtem Protestantismus bis in seine letzten Consequenzen verfolgen, so ist es die Lehre von der Kirche, bei welcher er am augenscheinlichsten

hervortritt. Es ist die natürliche Folge des lutherischen Systems, daß das gläubige Subjekt in sich selbst, so fern Christus ihm real-präsent einwohnt, den vollen Heilsbesitz und das ganze Heilsgut hat, und mithin einer Heilsvermittlung durch Andere, durch Kirche oder Priester, nicht mehr bedarf. Was kann der Priester und der gesammte Priesterstand, den Papst in Rom nicht ausgeschlossen, demjenigen noch geben, in welchem der oberste Hohepriester mit der unendlichen Fülle seiner Gnaden und Gaben selbst wesenhaft wohnt, mit dessen Seele er vollkommen eins geworden ist, wie der Bräutigam mit seiner Braut? Da ist jeder Gläubige sein eigener Priester; ein jeder schließt sich aus innerster eigenster Bewegung selbst zusammen mit Gott, und bedarf nicht nur keiner fremden Stellvertretung vor Gott mehr, sondern eine solche könnte ihm nur hinderlich, sie müßte ihm jedenfalls lästig sein. Die Kirche ist darum, nach Luther, in jeder gläubigen Persönlichkeit gleichsam repräsentirt, wenn auch in menschliche Schwachheit und niedrige Knechtsgestalt eingehüllt.

Doch entgeht es Luthern nicht, daß zum Begriffe der Kirche, ~~derjenige~~ die organische Gemeinschaft aller wahren Gläubigen wesentlich mitgehört; und hier liegt es ihm nun um so mehr ob, die schwierige Frage nach der wahren Kirche möglichst genügend zu beantworten, als er die römische für die falsche Kirche des Antichrists erklärt und es für jedes guten Christen ernste Pflicht hält, von Roms seelengefährlichen Strikken und Banden sich loszusagen. Luthers mystisch-supranaturalistische Theorie kann sich auch in dieser Beziehung keineswegs verläugnen. In „Wort und Sakrament" ist Christus wirklich und wesenhaft gegenwärtig; wo Christus, da ist wirklich und wesenhaft die Kirche; also — wo Wort und Sakrament, da muß auch die wahre Kirche sein. Eben darum ist die evangelische die wahre Kirche, weil sie im Besitze der reinen Verkündigung des Wortes und der rechtmäßigen Verwaltung des Sakramentes sich befindet. Das subjektive Element des Glaubens tritt hier unverkennbar zurück, obwohl Luther nach seiner ganzen Richtung nur gläubige Christen für wahre Kirchenglieder halten kann. Allein es fehlt hier zwischen Göttlichem und Menschlichem an der richtigen Vermittlung.

Dieser Uebelstand hat sich bei der lutherischen Lehre von der „Kirchenverfassung" und dem „Cultus" unvermeidlich geltend gemacht. Nachdem Luther noch im Anfange der Reformation auf die Bildung und

Begründung evangelischer Gemeinden energisch gedrungen hatte, gab er bald die Hoffnung auf, daß es ihm gelingen werde, evangelisch-reine Gemeinden zu Stande zu bringen. Die Idee des Klerus, ursprünglich aufgegeben, kehrt mit erneuertem Gewichte wieder. Freilich nicht in römisch-klerikalem Sinne. Nur in so fern die Kleriker das Wort verkünden und die Sakramente verwalten, die unmittelbare Gegenwart Christi in der Gemeinde darstellen helfen, in menschlichen Gefäßen die göttlichen Heilssubstanzen darbringen — ragen sie ihm unbedingt über alles Menschliche hervor, und je mehr die christliche Lehre eine überwiegende Bedeutung gewinnt, desto mehr gewinnen auch die Kleriker als vorzugsweise christliche Lehrbeamte eine solche. Die christliche Volkskirche kommt nicht zur Erscheinung; die Geistlichkeitskirche nimmt ihre Stelle ein. Der Staat wird anfänglich zwar nach seinem weltlichen Charakter noch streng festgehalten; allein immer mehr macht sich der Anspruch an ihn geltend, daß er als „præcipuum membrum ecclesiæ" auch für geistliche und kirchliche Angelegenheiten zu sorgen habe. Der Territorialgrundsatz des landeskirchlichen Systems bricht sich um so schneller Bahn, als er die absolutistischen Plane und Interessen der Landesfürsten fördert und begünstigt. Der Staat regiert die Kirche — eine verweltlichte Kirche mit keineswegs geistlichen Mitteln. Und der lutherische Protestantismus läßt das Alles um so ruhiger geschehen, als er ja die Fülle des Heilsbesitzes, des in der reinen Lehre präsenten Christus mit allen seinen Gnadenschätzen in sich trägt, als es ihm demnach gleichgültig sein kann, wer die äußern Angelegenheiten der Kirche leitet, so lange dieselbe nur dessen unmittelbar gewiß ist, daß sie innerlich von Christo selbst, als ihrem gegenwärtigen heilskräftigen Haupte, geleitet wird. Dieser mystische Supranaturalismus des Lutherthums macht der freien, selbstständigen, volksthümlichen Entwicklung in der Kirche allmälig ein Ende. Der Mensch verschwindet in der Kirche; die menschliche Kraft und Thätigkeit hat neben der göttlichen keinen Werth und selbst keinen Sinn. Die lutherische Kirche unterwirft sich in allen Außendingen der staatlichen Bureaukratie, und begnügt sich völlig mit dem innern Heilsbesitze, der freilich um so illusorischer wird, als in der Erscheinung nichts von ihm zu Tage treten will.

So verhält es sich auch mit dem Cultus. Der lutherische Cultus ist überwiegend nur ein „Empfangen". Das Anhören, Aufnehmen,

Aneignen des göttlichen Wortes; das Genießen des Sakramentes; die völligste Hingebung ohne entsprechende gleichzeitige Thätigkeit bildet seinen Grundcharakter. Alles eigene Thun und Darbringen der Gottesdienstfeiernden ist so viel wie möglich in ihm zurückgestellt, weil ja menschliche Thätigkeit vor Gott überhaupt keinen Werth hat, sondern nur zu falschen Verdienstansprüchen Veranlaßung werden kann. Es hängt dies aufs engste mit der mystisch-supranaturalistischen Richtung des lutherischen Systems zusammen. Im Worte, im Sakramente ist Christus geheimnißvoll wunderbar gegenwärtig; was kann der Mensch dieser präsenten göttlichen Majestät gegenüber bedeuten? Sich vor ihr zu beugen, auf sich selbst zu verzichten, gar nichts mehr sein und bedeuten zu wollen, in das Element des Göttlichen demüthigst sich zu versenken, zur unio mystica mit dem gegenwärtigen Gott zusammenzufließen und in den Abgrund des göttlichen Wesens gleichsam verschlungen zu werden: das ist consequent lutherischer Cultus, und die wunderbare Tiefe und zarte Innigkeit, die hierin liegt, die wir auch in ihrem Werthe ja nicht gering anschlagen wollen, ist nur dadurch abgeschwächt und verkümmert worden, daß der gegenwärtige lebendige Christus in symbolische Lehrformeln eingeengt, und das Anhören, Annehmen, sich Aneignen menschlich formulirter Lehrsätze zuletzt als ein Cultusakt betrachtet worden ist, von dem wahrhaft belebende Anregungen auf die kirchliche Gemeinschaft nicht wohl ausfließen konnten.

Auch Zwingli hat die Idee des allgemeinen Priesterthums; allein er hat sie in seiner dualistisch deterministischen Weise. Weil jeder Mensch unmittelbar von Gott selbst gelehrt (deodidactus) sein muß, so bedürfen wir keines Priesters. Das Wesen Gottes geht nicht selbst in den Menschen ein; keine Immanenz findet von seiner Seite statt; aber Gott belehrt, bestimmt, reiniget den gläubigen Menschen. So wird der Gläubige von Niemandem gerichtet als von Gott selbst. Man sieht an diesem Beispiele wieder deutlich, wie der Sache nach zwischen lutherischem und zwinglischem Protestantismus eigentlich kein Unterschied stattfindet. Gott ist es hier wie dort, welchem der Gläubige allein unterworfen sein soll: ein Satz, durch welchen jede menschlich-klerikale Machtvollkommenheit im Heilsleben hier wie dort gleicherweise beseitigt wird. Nur der Modus, wie Gott den Menschen sich allein unterwirft und zu einem Gliede der wahren gottmenschlichen Gemeinschaft wiederherstellt, wird hier und dort

verschieden gedacht. Die Lutherischen denken sich Gott wesenhaft in den Menschen eingehend und dessen menschliches Wesen gleichsam göttlich erfüllend; die Reformirten denken sich Gott von oben herab das Wesen des Menschen bestimmend und die menschliche Natur dadurch göttlich läuternd und beherrschend.

In der reformirten Anschauung von der Kirche zeigt sich die letztere Grundvorstellung deutlich. Christus ist in der Kirche nicht dergestalt wesenhaft präsent gedacht, daß die äußere und menschliche Erscheinungsform der Kirche darüber zurückträte oder gar verschwände. Er lebt vielmehr im Himmel und determinirt von dort aus seine auf Erden gestiftete Gemeinde. Die Gemeinden haben als menschlich organisirte Institute eine viel größere Bedeutung als in der lutherischen Kirche, während die Geistlichen nicht die Bedeutung als Organe der göttlichen Gegenwart in der Kirche haben. Dagegen wird der menschlich-sittliche Charakter der Geistlichen als solcher die mehr denn alle andern Gemeindeglieder ihr Bestimmtsein durch die Einwirkung Gottes an den Tag zu legen haben, weit mehr hervorgehoben und überhaupt von den kirchlichen Instituten gefordert, daß sie die sittliche Idee möglichst verwirklichen sollen. Auch der Staat erhält eine andere Stellung zur reformirten als zur lutherischen Kirche. Auch er soll von Gott determinirt sein, der höchsten christlichen Idee dienen, dem göttlichen Gesetze sich unterwerfen; und es kommt in dem reformirten Protestantismus gerade das umgekehrte Verhältniß im Vergleiche zum lutherischen hie und da zu Stande, daß die Kirche sich den Staat zu unterwerfen oder doch wenigstens in ihren Dienst zu nehmen sucht, während dort der Staat sich die Kirche unterwirft und in Bande der Dienstbarkeit schlägt.

Selbst die viel getadelte Nüchternheit und Trockenheit des reformirten Cultus ist von diesem Gesichtspunkte aus zu erklären. Sich von Gott determiniren lassen, und im Cultus das thun, was nach dem Willen Gottes von uns geschehen soll: das liegt in der reformirten Cultusaufgabe. Empfangen, sich hingeben, sich versenken in das präsente Wesen Gottes — ist der reformirten Anschauungsweise mehr etwas Fremdes. Durch die göttliche Einwirkung etwas in sich bewirken, zu Stande kommen lassen — das ist der reformirten Anschauungsweise entsprechend. Je mehr nun aber das reformirte System darauf beharrt, daß die wahren Wirkungen Gottes immer geistige und sittliche seien: desto weniger kann ihm an äußerm

Thun etwas gelegen sein. Darum ist Taufe und Abendmahl bei den Reformirten weit mehr als Sakramentshandlung denn als Sakramentsgnade gefaßt. Vermittelst der Taufe tritt der Täufling in die christliche Gemeinschaft ein und übernimmt die Verpflichtung, christlich und nach dem Willen Gottes zu leben. Vermittelst des Abendmahls stärken die Abendmahlsgenössigen ihren Glauben an die im Kreuzestode Christi gewonnene Versöhnung, entschließen sich zu einem neuen Leben in der Heiligung und verbinden sich zu einer neuen Brudergemeinschaft in ihrem Herrn. Auch die reformirte Predigt hat weniger die Aufgabe, das Evangelium mitzutheilen, als zu einem evangelischen Wandel aufzumuntern und sittliche Willensentschließungen hervorzubringen.

Wie wir es aber ausgesprochen haben, so sind diese beiden Anschauungen wissenschaftlich berechtigt, und dienen so lange sich auch zu gegenseitiger Ergänzung als sie nicht in einem Höheren den Ausdruck ihrer Vereinigung gefunden haben. Es ist in der That auch beides wahr: das Göttliche ist in dem Menschlichen real präsent, und ohne diese reale Präsenz wäre das Menschliche doch im Grunde gottverlassen und der absoluten Wahrheit entfremdet; und das Göttliche ist für das Menschliche transcendent, es geht in demselben nicht auf, sondern bleibt stets über demselben, und das Menschliche wird von ihm determinirt. Die Antinomie, welche hierin liegt, für das wissenschaftliche Bewußtsein zu lösen, das ist die noch immer unerreichte Aufgabe für das philosophische und theologische Denken. Eigentlich aber ist der Fehler, welcher der lutherischen wie der reformirten Anschauung zu Grunde liegt, einer und derselbe. Es ist das menschliche Wesen in seinem Verhältnisse zum göttlichen, welches auf beiden Seiten nicht gehörig gewürdigt wird. Ob das menschliche neben dem göttlichen Wesen verschwinde und darin untergehe, wie dies im lutherischen Systeme der Fall ist; oder ob es von dem göttlichen Wesen nur äußerlich bestimmt werde und demselben wesentlich stets fremd bleibe — kommt am Ende auf eines und dasselbe heraus. Das Resultat ist immer das, daß

das menschliche Wesen einer wahren sittlich=freien Vereinigung mit dem göttlichen nicht fähig ist; daß es sich in der Gemeinschaft mit dem göttlichen nicht wirklich und selbstständig behaupten kann; daß es einen absoluten Widerspruch mit dem göttlichen in sich schließt. Das lutherische System ist demgemäß im Grunde so wenig ausschließlich oder auch nur vorherrschend anthropologisch, daß es vielmehr gar keinen rechten Ernst zeigt, das wahre Wesen der menschlichen Natur zu behaupten und zur Geltung zu bringen, sondern, auch um den Preis der Aufopferung aller ächt menschlichen Prädikate, die unbedingte Präsenz des göttlichen Wesens festhält. Unverkennbar stellt dagegen das reformirte System das Bestreben dar, das menschliche Wesen vor der völligen Abschwächung oder Vernichtung neben dem göttlichen zu bewahren, und die menschlichen Prädikate in ihrer Integrität so viel als möglich zu behaupten. Allein es geschieht freilich auch wieder nicht im wahren Interesse der menschlichen Natur, daß dieselbe als unfähig, göttliches Wesen in sich aufzunehmen, dargestellt wird, und vor der Alles absolut determinirenden Gottesidee schwindet zuletzt das Endliche mit seinen der Vergänglichkeit angehörenden Prädikaten ebenfalls zur Bedeutungslosigkeit zusammen.

Daß das Wesen Gottes und das Wesen des Menschen von einander verschieden ist, das wird jede Philosophie und jede Theologie, die sich nicht dem Pantheismus ergeben will, streng festhalten müssen. Allein zwischen verschieden sein und sich widersprechen ist ein grosser Unterschied. Einen absoluten Gegensatz zwischen Gott und dem Menschen giebt es nicht, sondern nur zwischen gut und bös. Wäre der Mensch von Natur bös, dann wäre er auch von Natur der Widerspruch Gottes; allein nicht einmal von dem Teufel kann behauptet werden, daß er von Natur bös sei. Darum ist ein Punkt im Menschen, wo sein Wesen und das Wesen Gottes zusammentreffen, und wenn die Schrift den Menschen ursprünglich nach dem Bilde Gottes geschaffen sein läßt: was will sie damit anders sagen, als daß er Gott wesentlich verwandt und aus der Natur des göttlichen Geistes hervorgegangen sei? Das göttliche Wesen widerspricht den Prädikaten der Endlichkeit, Leidentlichkeit u. s. w. nicht. Gott selbst als absolute Persönlichkeit ist freilich nicht endlich, leidentlich u. s. w. Allein das Wesen Gottes, so fern es mittheilbar an die Welt ist, braucht sich nicht zu scheuen, in die Zuständ=

lichkeit der Welt einzugehen; und dieses Wesen ist gerade das, was in der Welt nicht vergeht, was vielmehr das Vergängliche nur an sich hat und unbesorgt an sich haben und ertragen kann, weil es in sich selbst unvergänglich und untödtlich ist. Eben darum ist auch Beides richtig, sowohl daß Gott nach seinem Wesen in Christo Jesu und der von Christo gestifteten und regierten Kirche präsent und immanent ist und durch den Glauben jedem einzelnen Gläubigen präsent und immanent werden kann, als auch, daß er zugleich nach seiner absoluten Persönlichkeit über der in der Welt erscheinenden Kirche und unendlich erhaben über der endlichen, unendlich vollkommen über der unvollkommenen Welt ist.

Von dieser Anschauung aus, daß Gott der Menschheit eben so wohl immanent werden, als in seiner absoluten Transcendenz von ihr anerkannt bleiben muß, einer Anschauung, die eben so wohl mystisch als deterministisch zugleich ist, wird eine erfolgreiche Bearbeitung protestantischer theologischer Wissenschaft auf dem friedlichen Boden confessioneller Union hoffentlich immer mehr ermöglichet und verwirklichet werden. Mag man auch, vielleicht nicht ohne eine gewisse Berechtigung, mehreren Vertretern einer dahin strebenden Richtung zum Vorwurfe machen, daß sie noch nicht alle Irrthümer spinozistischen Denkens aufgegeben haben[1]: so wollen wir eben so wenig vergessen, daß es auch noch Irrthümer deistischen Denkens unter uns aufzugeben giebt, und daß bei der schweren Aufgabe, welche jener Richtung obliegt, aus dem Scholasticismus des siebzehnten und aus dem Kriticismus des achtzehnten Jahrhunderts zugleich die theologische Wissenschaft herauszuarbeiten, ohne das Gute des einen oder des andern über Bord zu werfen, die Forderung, alle Irrthümer zu vermeiden, mehr als Menschen zu leisten möglich ist, in sich schließt. Wir gehören, Gott sei es gedankt, keiner Kirche an, die sich rühmt, unfehlbar zu sein; wir sind zu sehr überzeugt von der Wahrheit des apostolischen Wortes, daß unser Wissen Stückwerk ist, als daß wir uns mit dem Trugbilde dogmatischer Untrüglichkeit schmeicheln wollten; aber wir hören auch nicht auf an jenes prophetische Wort zu glauben, welches uns verheißt: daß der h. Geist der Wahrheit, ungeachtet alles

---

1) S. C. A. Thilo, die Wissenschaftlichkeit der modernen spekulativen Theologie in ihren Principien beleuchtet, Leipzig 1851.

Irrens und alles Fehlgehens, uns zuletzt doch in alle Wahrheit leiten werde.

Besonders ist es jetzt wichtig anzuerkennen, daß das Princip des Protestantismus nur Eines, dasjenige der sittlichen Wiederherstellung des Menschengeschlechts durch den Glauben an Jesum Christum ist und daß in diesem Principe das praktisch-religiöse Moment liegt, welches uns sowohl der römischen Kirche gegenüber unsere Stellung sichert, als auch den Verschiedenheiten innerhalb des Protestantismus selbst zu einem Einigungspunkte dient. Zwei große Aufgaben sind daher nun unserer Kirche für die nächste Zukunft gesteckt: erstens die praktische, sich im kirchlichen Leben zu einigen, alle thörichten, verderblichen, principwidrigen Streitigkeiten auf sich beruhen zu lassen, im Kampfe gegen Rom und in der Auferbauung der eigenen Kirchengemeinschaft fest und treu sich zusammenzuschließen; zweitens die theoretische, sich in der Wissenschaft zu verständigen, ja nicht blos auf die fertigen dogmatischen Resultate früherer Perioden zurückzugehen, sondern die Mühe nicht zu scheuen, in befruchtender schöpferischer Thätigkeit aus dem Principe des Protestantismus heraus alle wichtigen Fragen mit neuer Kraft und frischem Muthe in rastloser gewissenhafter Forschertreue zu bearbeiten.

In letzterer Beziehung möge es hier an einigen Andeutungen genügen; denn um das Anzudeutende auszuführen, dazu bedarf es einer eigenen für eine spätere Zeit, so Gott will, aufgesparten Arbeit.

Die uns am nächsten liegende Aufgabe ist eine neue Bearbeitung der Christologie; denn, wie wir gesehen haben, ist der Protestantismus seinem Principe nach eben so sehr christologisch, als der Papismus klerokratisch. Wir besitzen zwar treffliche Vorarbeiten auf diesem Gebiete, allein kein entscheidendes Resultat, keine Entwicklung des Begriffs gottmenschlicher Persönlichkeit als der persönlich real gewordenen absoluten göttlichen Wahrheit, wie es das wiedererregte religiöse Bedürfniß und der fortschreitende Geist der neuern Wissenschaft erheischt. Freilich giebt es nichts Verkehrteres als diesen Begriff apriorisch construiren zu wollen; denn da der Protestantismus reale Wiederherstellung der Menschheit seinem Principe nach sein will, so kann ihm mit abstrakter Begriffsmäßigkeit gar nicht gedient sein. Wir bedürfen eines Begriffs von Christo, der

Christum darstellt, wie er wirklich war und sich der Welt wahrhaft geoffenbart hat; wir müssen unsern Christus nicht erst machen, (ein Mißgriff, in den die spekulative Theologie bisweilen verfallen ist) sondern schauen, erkennen und erfahren; und dann werden wir ein wissenschaftliches Abbild von ihm erhalten, das dem geoffenbarten Urbilde wirklich entspricht und welches der nach Versöhnung, Erlösung und Heiligung sich sehnenden Menschheit nicht zum bloßen Schaugerichte wird, woran ihr zuletzt eckelt, sondern Herzenstrost und Seelenfrieden gewährt, ohne welche der Mensch und die Menschheit doch auf die Dauer nicht bestehen kann.

Große Schwierigkeiten macht hiebei unstreitig die protestantische Lehre von der Schrift. Das christologische Princip des Protestantismus weist uns darum schon auf die Schrift hin, weil „die Schrift von Christo zeuget". Die Schrift stellt uns das Bild Christi dar, wie er während seiner irdischen Erscheinung bis zu seiner himmlischen Erhöhung gewesen ist, und der ursprünglichen Christengemeinde sich geoffenbaret hat. Außer der Schrift kann es keine sichere Ueberlieferung von Christo geben, und was die römische Kirche in dieser Beziehung behauptet, ist keiner Widerlegung mehr werth. Allein die alte protestantische Theologie hat die Schrift nicht genommen wie sie ist, sondern eine künstlich gelehrte Theorie in Beziehung auf sie ausgebildet. Die Inspirationstheorie der alt-protestantischen Dogmatik ist aus den oben dargelegten Irrthümern zu erklären, wornach das menschliche Wesen bald im göttlichen verschwindet, bald vom göttlichen ausgeschlossen wird. Aus einer wissenschaftlich nie gerechtfertigten und nicht zu rechtfertigenden Fiktion ist die Annahme hervorgegangen, daß die ganze Schrift ihrem gesammten Inhalte nach bis in die geringfügigsten Einzelnheiten auch ihrer nicht religiösen Bestandtheile ein Werk absoluter göttlicher Wunderthätigkeit, und daher absolut unfehlbar, sei. Diese Annahme ist unhaltbar, und es ist nutzlose Mühe, sie auch jetzt noch künstlich stützen zu wollen.

Es darf jetzt als allgemein zugestanden angenommen werden, daß die Schrift auch ihre menschliche Seite hat, daß ihre Verfasser nicht absolut vor dem Irrthum geschützt waren; daß sie sich wirklich hie und da in menschlichen Dingen geirrt haben. Kein traurigeres apologetisches Unterfangen kann ich mir denken, als solche Thatsachen künstlich verhüllen, sophistisch verschleiern, rabulistisch wegdisputiren zu wollen. Wenn doch nur

die, welche oft in guter Absicht das thun, zur Einsicht kommen möchten, daß sie durch unlautere Mittel der lautern Sache der Wahrheit nur schaden, und daß die Schrift kleinlicher Rabulistenkünste nicht bedarf, um als ein Zeugniß der großen Thaten Gottes unter den Menschen sich in Geltung zu erhalten. Daher ist eine wissenschaftlich erneuerte, aus dem Geiste der Wahrheit hervorgegangene, Schriftlehre dringendes Bedürfniß. Gehen wir dabei von dem christologischen Principe des Protestantismus aus: so müssen wir sagen, daß die Schrift der Reflex des christologischen Offenbarungsbewußtseins ihrer Verfasser ist, und daß dieses in Verschiedenen ein verschiedenes, in dem einen ein reineres als in dem andern gewesen ist. Das alte Testament z. B. hat nur darauf Anspruch, eine Zeit der Vorbereitung auf Christum zu sein; wer darf nun wagen, in Beziehung auf kanonischen Werth es dem neuen völlig gleichzustellen? Das Gesetz ist freilich auch christologischer Natur, in so fern es ein „Zuchtmeister auf Christum" ist; wer wird diese Typen und Symbole aber der von Christo geoffenbarten Anbetung im Geiste und in der Wahrheit gleichstellen wollen? Absolute Wahrheit kann ja unmöglich in Vorschriften oder Einrichtungen enthalten sein, welchen nur für kurze Zeit unter ganz eigenthümlichen Umständen und für ein besonderes Volk Verbindlichkeit zukam. Aber auch im neuen Testamente werden wir verschiedene Stufen des christologischen Bewußtseins nicht verkennen, und gewiß den Verfasser des zweiten Briefes Petri mit demjenigen des Johannesevangeliums nicht auf eine und dieselbe Linie christlicher Offenbarungserleuchtung stellen dürfen. Gott hat sich nirgends in der Schrift unbezeugt gelassen; aber er hat sich dem einen Schriftverfasser mehr als dem andern bezeugt, wie er sich auch in dem einen Zeitraume der Offenbarungsgeschichte seines Reiches mehr als in dem andern bezeugt hat. Diese einfache Wahrnehmung wird in Zukunft von selbst auf eine erneuerte Schriftbehandlung führen. Es ist schon viel damit gewonnen, wenn die Schrift nur vom christologischen Principe aus als ein organisches Ganzes aufgefaßt wird: nicht als ein Gesetzbuch, sondern als ein Buch göttlichen Offenbarungslebens. Unbedingte normale Wahrheit kann die Schrift nur da uns bieten, wo sie uns ins christologische Centrum, in das Geheimniß der Menschwerdung Gottes in Christo Jesu selbst, einführt. Je mehr sie dagegen der Peripherie sich nähert,

desto mehr hat ihr Inhalt auch nur relativ-normirenden Offenbarungswerth und die Mangelhaftigkeit z. B. der alt-testamentlichen Opfer werden wir um so weniger verkennen, als die Schrift im Hebräerbriefe dieselbe selbst deutlich bezeugt. An solchen Stellen aber, wo die Schrift geographische Notizen und statistische Angaben, die nur für die menschliche Wißbegierde von Werth sind, mittheilt, absolute, d. h. unfehlbare Wahrheitsoffenbarung finden zu wollen, als ob uns Gott z. B. durch Offenbarung darüber hätte belehren wollen, unter welchem römischen Statthalter die Schatzung im Zeitpunkte der Geburt Christi statt gefunden habe — das ist selbst nur ein unglücklicher Irrthum, äußerst bequem für die wissenschaftlich Trägen und geistlich Faulen, denen, wenn solche Voraussetzungen Grund hätten, Gott das Denken und Forschen, und somit das Irren selbst in irdischen Dingen erspart hätte.

Eben so wenig als die alte Inspirationslehre läßt sich aber eine Theorie von den Sakramenten halten, welche die endlich-sinnlichen Zeichen entweder im Wesen des Göttlichen verschwinden oder daneben bedeutungslos werden läßt. Man mag über den Sakramentsstreit denken wie man will: so viel ist jedenfalls gewiß, daß in das Brod und den Wein des Abendmahls nicht der materielle Leib und das materielle Blut Christi vermittelst der Einsetzungsworte wie durch ein Zauberwort hineingebannt werden kann. Gegen ein materiell und lokales Anwesendsein von Leib und Blut Christi im Brode und Weine des Abendmahls hat sich bekanntlich auch das lutherische System zu allen Zeiten verwahrt. Der verklärte Leib und das verklärte Blut Christi aber — was ist das ohne die geistig-lebendige Persönlichkeit des ganzen Christus, und was wäre das für ein Genuß des Sakramentes, in welchem das Wort, die Gnade, das erlösende Sühnopfer, das in himmlischer Majestät verklärte selige Leben Christi nicht genoßen würde? Im Grunde ist und bleibt es eben doch der ganze lebendige Christus, der in der Taufe uns zugesichert und im Abendmahle zugeeignet wird. Kann aber dieser Christus nicht materiell in den Zeichen sein: so muß ein geistiger und sittlicher Zusammenhang zwischen dem äußern und innern Genuße bestehen, und das vermittelnde Band zwischen beiden muß der Glaube bilden, ohne welchen jeder Sakramentsgenuß eigentlich Sakramentsschändung ist. Ein Glaubensgenuß der ganzen, auf Erden für uns

dahingegebenen, und im Himmel verklärten Persönlichkeit Christi findet — nach Entfernung alles scholastischen Beiwesens — im Abendmahle auch wirklich statt, und die vergänglichen Zeichen sind die endlich-menschlichen Vehikel und Organe, durch welche das unvergängliche Heilsgut für die Genießenden äußerlich vermittelt wird.

Die letztere Wahrnehmung führt uns jedoch auf das Wesen des Glaubens überhaupt, wie in Zukunft der Protestantismus dasselbe auffassen und weiter ausbilden soll. Von einer tiefern Anerkennung der Sünde wird der Protestantismus in seiner zukünftigen Entwicklung um so mehr ausgehen müssen, als er nach seinem christologischen Principe das Erlösungsbedürfniß oder die Nothwendigkeit der sittlichen Wiederherstellung des Menschengeschlechts oben an stellt. Nur darf er nicht so weit gehen, daß er auch die Empfänglichkeit für das Gute und die Sehnsucht nach dem Heile in den noch Unwiedergebornen bestreitet. Denn der Glaube ist nur dann zu begreifen, wenn neben der Sünde im Menschen ein Zug nach göttlicher Hülfe und Erlösung zurückgeblieben ist, der vermittelst göttlicher Heilsoffenbarung und Handreichung zuletzt zur überwiegenden Lebensrichtung wird, und im Glauben zur Gemeinschaft mit Gott und zum Leben in Gott zurückführt. Sonach ist der Glaube eine freiwillige Aufnahme der göttlichen Offenbarungswahrheit ins menschliche Herz, der Wahrheit, welche durch den h. Geist die Sünde stets richtet und verwirft und das neue Leben in Gott stets pflanzt und erbaut. Aber gerade in Beziehung auf die Lehre vom Glauben: wie viel Irrthümer hat der Protestantismus nicht aufzuweisen und zu überwinden! Weil er das Element des Menschlichen theils in mystisch-supranaturalistischer, theils in dualistisch-deterministischer Verachtung desselben übersehen hat, ist er seines sittlich-energischen Charakters theils entkleidet worden, theils in einen falschen unevangelischen Gesetzes-Rigorismus verfallen und bei kraftloser Passivität oder geistloser Beschränktheit hat der Protestantismus die Quellen des sittlichen Lebens in Wissenschaft und Kirche vielfach versiegen lassen, bis er im Rationalismus alle gegenwärtige Realität göttlichen Wesens in der Welt und Kirche läugnend, die Autonomie des Menschengeistes kühn und einseitig behauptete, und den Menschen so wieder fand, daß er den lebendigen Gott darüber wenigstens eine Zeitlang verlor.

Wir bedürfen eines erneuerten Glaubenslebens in der von Gott entfremdeten und an sich selbst immer mehr verzweifelnden Menschheit. Die Kraft des Glaubens kommt allerdings nur von Gott. Der Glaube selbst dagegen ist eine neue Richtung, Gesinnung, Erhebung des Menschen. Es ist die ganze, ungetheilte, bewußtvolle, willenskräftige Hingebung der menschlichen Persönlichkeit an den menschgewordenen Gott, aus welcher alle Liebe, Wahrheit, Demuth, Gerechtigkeit, und vor Allem jener sittliche Muth entspringt, der nicht nur mit Fleisch und Blut, sondern auch mit den Geistern der Finsterniß den entscheidenden Kampf aufnimmt, zu dem Alles in unsrer Zeit sich immer mehr vorzubereiten scheint. Daß in der protestantischen Kirche Glaube so lange mit bloßer Zustimmung zu den kirchlichen Lehrsystemen verwechselt, daß das sittliche Glaubensleben so sehr vernachläßigt worden ist, das hängt mit der falschen Auffassung des Princips zusammen, wornach das menschliche Element in und neben dem göttlichen nicht zu seinem Rechte kam. Ein lebendiger Glaube thut uns Noth, der allerdings in guten Werken sich kräftig äußert, damit die bösen Thaten überwunden werden können, unter deren Machtäußerung wir seufzen. Es ist unglaublich, wie viel uns das geschadet hat, daß der Protestantismus nicht, wie es seine Aufgabe gewesen wäre, den sittlichen Volksgeist gehörig zu wecken und zu entwickeln vermochte; und wir werden noch lange genug darunter leiden, daß wir auf der einen Seite nur Lehre getrieben haben ohne ein entsprechendes sittliches Leben, und auf der andern auf das Leben gedrungen haben, mit Verläugnung der von Gott uns gelehrten und geoffenbarten Wahrheit. Je mehr wir aber mit dem christologischen Principe Ernst machen, den lebendigen Christum gläubig in uns aufnehmen, im Glauben und in der Liebe Christi fest stehen, an unserer Seligkeit mit selbstverläugnendem Muthe arbeiten, und nichts mehr scheuen, als die Sünde und ihre Genossenschaft — desto mehr wird auch ein reiner christlich-sittlicher Volksgeist unter uns Wurzel fassen und ein neues christlich-sittliches Volksleben zu Stande kommen, das uns jetzt entweder noch gänzlich fehlt, oder sich doch in kleinere und darum das christliche Leben nur einseitig darstellende Kreise zurückziehen muß.

Aus dem wiederhergestellten Glauben aber muß die wahre evangelische Kirche hervorgehn, die als eine Glaubenskirche Wiedergeborner die Menschheit zu dem wiederherstellen muß, wozu

Gott sie geschaffen und in Christo Jesu aufs neue berufen hat. Diese Kirche kann freilich für einmal in ihrer organischen Einheit und Macht nach außen sich noch nicht entfalten, da sie von innen heraus gebaut, und nicht wie die römische von außen aufgerichtet wird. Ihre Aufgabe, die sie als werdende Weltkirche zu lösen hat, wird sie erst im Verlaufe von Jahrhunderten allmälig lösen. Zuerst hat sie aber in kleinern Kreisen, zumal in den Gemeinden, das Saatkorn der Wiedergeburt auszustreuen und in natürlichen, vornemlich national-politischen Gliederungen ihr Wesen zu verwirklichen. Je mehr die Idee des allgemeinen Priesterthums sie durchdringt; je mehr wahrhaft wiedergeborne Christen im Glauben mit Gott sich verbinden und das neue Leben in Christo darstellen: desto mehr wird die römische Hierarchie und die äußere Weltstellung der römischen Kirche erschüttert werden, desto mehr wird die ächt protestantische Kirche an Umfang und Macht gewinnen, die nicht mehr durch weltliche Autoritäten, sondern durch den Geist der Wahrheit und die Kraft der Freiheit getragen und gefördert werden wird. Diese Kirche wird freilich keine Landeskirche im Sinne des lutherischen und keine Staatskirche im Sinne des reformirten Protestantismus sein, sondern eine christliche Volkskirche, welche das ganze christliche Volksleben weiht, heiligt, durchdringt und sittlich vollendet. Gemeinden, Geistliche, Obrigkeiten: sie bilden die drei Organe, welche das verjüngte und verklärte christliche Leben in verschiedenen Stufen und Formen darstellen, und es ist die Zeit vielleicht nicht mehr fern, wo neben dem landeskirchlichen Regimente ein Liebesbund aller evangelischen Einzelkirchen sich erhebt und der evangelischen Kirche einen Einigungspunkt im Geiste des Glaubens gewährt, gegen den die Weltmacht des römischen Priesterfürstenthums nichts mehr auszurichten vermag. Denn nicht das äußere Gesetz mit seiner zwingenden und drückenden, sittlich noch unverstandenen Autorität, sondern der lebendige Glaube mit seiner versöhnenden und heiligenden, sittlich befreienden Kraft muß die Geister jetzt erneuern und allmälig alle christlichen Völker zu einem Volke Gottes wiederherstellen. Dann wird auch der rechte evangelische Cultus zu Stande kommen, der nicht von oben herab gemacht und anbefohlen werden, sondern aus dem erneuerten Glaubensgeiste heraus sich selbst machen und empfehlen muß. Je mehr aber der Cultus dem Wesen des Evangeliums entsprechend wird, desto mehr wird er in der gesammten

Lebenserscheinung der christlichen Völker sich darstellen; denn das wäre ein trauriger Gottesdienst, der nur in vereinzelten Momenten der Feier und nicht in der durchgängigen Ordnung des Lebens seinen vollständigen Ausdruck gewänne. Wenn aber einmal das Gesammtleben der christlichen Völker ein feierlicher Ausdruck der innern Lebensgemeinschaft mit Christo geworden sein wird: dann werden die besondern Weihestunden und -Tage als Blüthenspitzen und Blumenkronen der gesammten christlichen Lebensdarstellung erst ihre wahre Bedeutung erhalten, und das wird der dem protestantischen Principe angemessenste Gottesdienst sein, der die wiederhergestellte Lebensgemeinschaft mit Gott eben so sehr als eine Gabe Gottes an die Menschheit ausdrückt und darstellt, wie als eine That des mit Gott vereinigten Menschengeistes. Denn nach Vereinigung mit der Quelle alles Lebens, mit Gott, sehnt sich unaufhörlich die gefallene Menschenseele; diese Sehnsucht hat der Protestantismus wieder erkannt und er kann und will sie befriedigen; nur in Gott wird Friede und Freude für die unsterblichen Geister. Alles Heil kommt nur von Gott. Das ist die Losung des Protestantismus. Aber es kommt nur unter der Bedingung, daß der Mensch mit freier sittlicher Entscheidung Gott in sich aufnimmt und ein dem göttlichen Wesen und Willen gemäßes Gottesleben führt. Darum ist auch Gottes hülfreiche Gnade in den Kämpfen und Bedrängnissen der Gegenwart unsre Hoffnung. Daß dem Protestantismus eine neue Entwicklungsstufe bevorsteht, das kann keinem Scharfblickenden mehr verborgen sein. Wenn er nur dem Principe nicht untreu wird, das ihn hervorgebracht hat, so hat er nichts zu fürchten und Alles zu hoffen. Denn Gott ist unsere Hoffnung, der auch in diesen Tagen die stolzen Menschengedanken beugen, und die übermüthige Menschenmacht aufs neue seinen heiligen Gedanken und seiner himmlischen Macht unterwerfen wird, bis er Alles sein wird in Allem.

Schenkel, Daniel,

Das Princip des Protestantismus mit besonderer Berücksichtigung der neuesten hierüber geführten Verhandlungen

Schaffhausen 1852